

الفلسفة واللاهوت والأخلاق عند يحيى بن عدي

نادين عباس ■



العقلُ هو هبةُ اللّه للإنسان، «به يعرف اللّه، وبه يعرف الخير ويعمل به، ويعرف الشَّرَّ وينتهي عنه».

ثاودورس أبو قرَّة

ثمَّة سبلٌ عديدة للإيمان باللّه إنْ شـاءَ الإنسانُ أنْ يؤمن؛ فقد يكون العقلُ طريقـاً أو الدِّيـن أو العلم... وتتقاطع طـرقُ الإيمان حيناً؛ فيلتقي العقلُ والدّين، وتفترق حيناً آخـر؛ فيجتهد العقلُ في النَّظـر في الاختـلاف، فيناقش ويفسِّـر ويـؤوِّل، ويضـع المناهجَ والقوانيـنَ والحدود، ويدافـع عن الدِّيـن إذا آمن بـه فيلجأ إلى الفلسفة، ويستعمل المنطق أداةً ليبيِّنَ معقوليَّة إيمانه، ولا سيَّما في الرَّدِّ على الآخر المشكِّك في صحَّة اعتقاده.

وقد عرف التَّاريخ مجـادلاتٍ كثيرة بين مفكِّريـن منتمين إلى الدِّيانات الثَّلاث: اليهوديَّة والمسـيحيَّة والإسلاميَّة حول صحَّة هذه الأديان؛ ففـي القرون الأولـى للمسـيحيَّة لجأ آباء الكنيسـة إلى الفلسفة ليشـرحوا عقائدهم، حتَّى عُقِد أَوَّل مجمعٍ مسكونيٍّ ـ مجمع

■ أستاذة دراسات الفلسفة العربية بجامعة القديس يوسف ـ بيروت.

نيقيا الأوَّل (سنة 325م) ـ ليضعَ قانونَ إيمانٍ واحدٍ يُحدِّد صيغة الإيمان الصَّحيح، وبعد ظهور الإسلام دار جدالٌ بين المسلمين والمسيحيِّين على مفهوم اللّٰه الواحد استمرَّ عدَّة قرون؛ فقد رفض المسلمون عقيدتَي التَّثليث والتَّجسُّد انطلاقاً من **القرآن الكريم** الذي يقول: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [المائدة: 73]. ويقول أيضاً: ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۞ اللَّهُ الصَّمَدُ ۞ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۞ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: 1 ـ 4]. ويقول كذلك: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [آل عمران: 59].

وقد اتَّخذَت المجادلات بين المفكِّرين أشكالاً عديدة، أبرزها المحاورات الشفهيَّة الَّتي كانت تجري بين المتكلِّمين المسيحيِّين والمسلمين في مجالس الخلفاء والوزراء أَو في منزل أَحد العلماء؛ فضلاً عن المؤلَّفات الَّتي انتقد فيها المسلمون عقائد المسيحيِّين (ولا سيَّما التَّثليث، والتَّجسُّد، والصَّلب والفداء)، وتلك الَّتي ردَّ فيها المسيحيُّون على هذه الانتقادات.

ويُعَدُّ يحيى بن عدي[1] (ت 974م) أحدَ أبرز المدافعين عن الدِّين المسيحيّ في القرن العاشر الميلاديّ. يتميَّز أسلوبُه باعتماد العقل والمنطق في الدِّفاع عن العقائد المسيحيَّة؛ فقد وظَّف الأدلَّة المنطقيَّة لبيان صحَّة عقيدته وعدم معارضتها العقل؛ بتعبيرٍ آخر فقد فلسَف الدِّين. ولأنَّ الإيمانَ هو قولٌ وعملٌ؛

1 ـ يحيى بن عدي: فيلسوف عربيّ مسيحيّ من الطائفة اليعقوبية. وُلِد في مدينة تكريت عام 893م، ترأَّس المدرسة المنطقيَّة في بغداد بعد وفاة أبي بشر متّى بن يونس، وهو تلميذ الفارابيّ. وضع مؤلّفاتٍ كثيرة في الفلسفة: المنطق، الطَّبيعيَّات، الرِّياضيَّات، ما بعد الطَّبيعة، علم الكلام، الأَخلاق؛ واللَّاهوت (التَّثليث، التَّأنُّس، صدق الإنجيل وتفسير بعض آياته). كما قام بترجمة المؤلَّفات الفلسفيَّة (ولا سيَّما كتب أَفلاطون وأَرسطو) وذلك من اللُّغة السُّريانيَّة إلى العربيَّة، ووضع مؤلَّفاتٍ عديدة في شرح كتب أَرسطو ومفسِّريه (ولا سيَّما كتب الإسكندر الأَفروديسيّ ت 230م). للتعرُّف إلى سيرته راجع: نادين عبّاس، **نظريَّة التَّوحيد والتَّثليث الفلسفيَّة عند يحيى بن عدي في كتابه «الرَّد على الورَّاق» (تحقيق المخطوطات ودراستها)**، «مجموعة البحوث العربية المسيحيّة»، 3، (بيروت: جامعة القديس يوسف، مركز الشّرق المسيحيّ للبحوث والمنشورات، 2014)، ص 51 ـ 63.

فإنَّ دورَ العقل يتَّسع ليشملَ حكمَه على الأخلاق فضلاً عن الاعتقاد. وسنقوم في مقالنا هذا ببيان دور العقل في تفسير الدِّين بشقَّيه: النَّظريّ والعمليّ، وذلك من خلال دراسة فلسفة الدِّين وفلسفة الأخلاق عند يحيى بن عدي.

أوَّلاً ـ فلسفة الدِّين عند يحيى بن عدي

لجأ يحيى إلى العقل والحجج المنطقيَّة في دفاعه عن طائفته اليعقوبيَّة ضدَّ انتقادات النَّسطوريَّة من جهةٍ والمسلمين من جهةٍ أخرى؛ فالعقل هو المشترَك بين النَّاس على اختلاف مِلَلهم وطوائفهم؛ لذلك عمد يحيى إلى استعمال المنهج العقليّ في مؤلَّفاته لإثبات صحَّة عقائده المسيحيَّة؛ فصاغ مفهومَه عن الله والمسيح في نظريّاتٍ فلسفيَّة يونانيَّة الأصل. وسنعالج في مقالنا هذا نظريَّة العقل عنده، ونبيِّن كيف وظَّفها لإثبات عقيدتَي التَّثليث والتَّجسُّد.

يُعَدُّ يحيى بن عديّ (ت 974م) أحدَ أبرز المدافعين عن الدِّين المسيحيّ في القرن العاشر الميلاديّ. يتميَّز أسلوبُه باعتماد العقل والمنطق في الدِّفاع عن العقائد المسيحيَّة

1 ـ العقل في نصوص يحيى بن عدي

لا نجد في مؤلَّفات يحيى المطبوعة والمخطوطة كتاباً أو فصلاً خصَّصه لنظريَّة العقل، فهو لم يصُغ نظريَّةً متكاملة في هذا الموضوع؛ بل اكتفى بالكلام عليه في مؤلَّفاته اللَّاهوتيَّة والفلسفيَّة بشكلٍ مختصرٍ يفيد في الدِّفاع عن عقيدته المسيحيَّة. ولعلَّه وضع مؤلَّفاً في العقل على غرار الكندي (ت 873 م) والفارابيّ (ت 950م) لكن لم يصلنا. لذلك ستكون معالجتنا موضوع العقل عنده من خلال النُّصوص القليلة التَّي نجدها في ثنايا مؤلَّفاته؛ وهي ثلاثة: **كتاب تهذيب الأخلاق، مقالة في تبيين حال ترك طلب النَّسل في التَّفضيل أو التَّرذيل، ومقالة في الموجودات.**

أ ـ النَّصُّ الأوَّل: من كتاب تهذيب الأخلاق

إنَّ كتاب **تهذيب الأخلاق** هو باكورة الفلسفة الأخلاقيَّة باللغة العربيَّة،

يعالج فيه يحيى أسـباب اختلاف الأخلاق اسـتناداً إلى التَّقسيم الأفلاطونيّ للنفس إلى ثلاث قوى: القوَّة الشَّـهوانيَّة، والقوَّة الغضبيَّـة، والقوَّة النَّاطقة، ويبيِّن الطَّريقَ الَّذي يجب على الإنسـان أنْ يسـلكَه ليهـذِّبَ أخلاقَه ويروِّضَ القوَّتَين: الشَّهوانيَّة والغضبيَّة.

يقول يحيى: إنَّ الشَّـرَّ غالبٌ على طبيعة الإنسـان، وإنَّ المجبولين على الأخلاق الجميلة قليلون جـدّاً، والمبغضين لها كثيرون[1]. غير أنَّ ذلك لا يقف عائقاً يمنع الإنسان من أنْ يتغلَّبَ على الشَّرِّ، ويصيرَ إنساناً تامّاً حائزاً جميع الفضائل؛ وأنَّ ذلك ممكنٌ لأنَّ فيه قـوَّةً إلهيَّة. يقول يحيى: «فإنَّ النَّاسَ قبيلٌ واحدٌ متناسبون، تجمعهم الإنسانيَّة، وحِلْيةُ القوَّة الإلهيَّة الَّتي هي في جميعهم وفي كلِّ واحدٍ منهم، وهي النَّفس العاقلة. وبهذه النَّفس صار الإنسانُ إنساناً، وهي أشرفُ جزأي الإنسـان اللَّذَين هما النَّفس والجسد. فالإنسانُ بالحقيقة هـو النَّفـسُ العاقلة، وهي جوهـرٌ واحدٌ فـي جميع النَّـاس، والنَّـاسُ كلُّهم ـ بالحقيقة ـ شيءٌ واحد، وبالأشخاص كثيرون»[2].

نتوقَّف في شرح هذا النَّصّ عند نقطتَين:

- يذهب يحيى إلى أنَّ الإنسـانَ مكوَّنٌ من جوهرَين هما النَّفس والجسـد، وأنَّ النَّفسَ أشرفُ من الجسـد، وأنَّ الجزءَ العاقل فيها (القوَّة النَّاطقة) هو مـا يميِّز الإنسـانَ عن الحيـوان؛ «فالإنسـانُ بالحقيقة هـو النَّفسُ العاقلة»، «وبهذه النَّفس صار الإنسانُ إنساناً»[3].

1 ـ جاد حاتم، **يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق، دراسة ونصّ**، (بيروت: دار المشرق، 1985)، ص 47.

2 ـ **المصدر السابق نفسه**، ص 82.

3 ـ **المصدر السابق نفسـه**، ويمكن الاطِّلاع على علاقة النَّفس بالجسـد عند يحيى في: يحيى بن عدي، «رسـالة إلى أبي الحسـن القاسـم بن حبيب، فيها سـأله إنشـاءه له، من الـرَّدّ على النَّسـطوريَّة، ونقض حججهم، وإثبـات ما تخالفهم فيـه اليعقوبيَّة، والإرشـاد إلى موضع خطأ النَّسـطوريَّة وغلطهم»، في: Emilio Platti, *La Grande Polémique Antinestorienne de Yahya bin. ‘Adi*, coll. CSCO, vol. 427, Scriptores Arabici, Tomus 36 (Lovanii: Aedibus E. Peeters, 1981), p. 101-103.

- يرى يحيى أنَّ النَّاسَ متساوون، جوهرُهم واحد وهو الإنسانيَّة؛ أي القوَّة العاقلة في الإنسان. وهذه القوَّة تمثِّل الجانب الإلهيّ فيه؛ لأنَّها «حِلْيةُ القوَّة الإلهيَّة». وبهذه القوَّة (العقل) يدرك الإنسان حقائقَ الأشياء، ويدرك الإلهَ ويتَّحد به، كما يقول يحيى في مقالته في **وجوب التَّأنُّس** (وكما سنبيِّن في مقالنا هذا).

فالعقل إذاً هو جوهرُ الإنسان وحقيقتُه، وهو القوَّة الَّتي يولد الإنسان مزوَّداً بها، ويسمِّيها يحيى في مقالته في (**تبيين حال ترك طلب النَّسل في التَّفضيل أو التَّرذيل**) بـ«العقل الهيولانيّ» القادر على تحصيل العلوم والمعارف، وحين يحصِّلها يُسمَّى «العقل الكامل»[1]. وبعد اقتناء العلوم (المنطق وما بعد الطَّبيعة) يصبح العقل الكامل مهيأً لإدراك الإله.

يذهب يحيى إلى أنَّ الإنسانَ مكوَّنٌ من جوهرَين هما النَّفس والجسد، وأنَّ النَّفسَ أشرفُ من الجسد، وأنَّ الجزءَ العاقل فيها (القوَّة النَّاطقة) هو ما يميِّز الإنسانَ عن الحيوان.

ب ـ النَّصُّ الثَّاني: من مقالة في تبيين حال ترك طلب النَّسل في التَّفضيل أو التَّرذيل

وضع يحيى مقالته هذه عام 964م؛ ليردَّ على انتقاد المسلمين ترك طلب التَّوليد عند بعض المسيحيِّين؛ لأَنَّ فيه مخالفةً لما قصدَه الله بإيجاده القوَّة عليه في البشر. وتتميَّز هذه المقالة بميزتَين: **الأولى**: استعمال المنهج المنطقيّ الفلسفيّ في معالجة هذا الموضوع؛ **والثَّانية**: الكلام على نظريَّتَين في الفلسفة، هما: نظريَّة حدوث العالم[2]، ونظريَّة العقل.

1 ـ يحيى بن عدي، **مقالة في ترك طلب النَّسل ليحيى بن عدي في**:
Traité sur la Continence de Yaḥyā Ibn Ādī, Edition critique par P. Vincent Mistrih O. F. M., «Studia Orientalia Christiana». Extrait de SOS Collectanea nº 16, p. 1-37 + PL. I-II (Le Caire: Éditions du Centre Franciscain d'Études Orientales Chrétiennes, 1981), p. 22.

2 ـ انظر معالجتنا نظريَّة حدوث العالم في **مقالة في ترك طلب النَّسل** في: نادين عبّاس، **الجوانب الفلسفيَّة في مقالة في ترك طلب النَّسل ليحيى بن عدي** (المشرق، 87، ج 2، تموز ـ كانون الأوّل 2013)، ص 648 ـ 650.

يقول يحيى: إنَّ اقتناء العلوم بالفعل هو أفضل ما يمكن أن يحصِّله الإنسان؛ لأَنَّ فيه تحقيقاً لإرادة اللّه، وأنَّ التَّشاغلَ بإيلاد الأولاد ـ إذا خلا من فضيلة تقرِّب من اللّه ـ شرٌ؛ لأنَّه يعوق الإنسان عن تحقيق الفضيلة الخاصَّة به، وهي «اقتناء العلوم والمعارف بالفعل»[1]. فالبارئ ميَّز الإنسان عن الحيوان بالعقل الَّذي منحه إيَّاه ليحصِّل به العلوم والمعارف، ويُحقِّق عند تحصيلها فضيلة نوعه الخاصَّة به الَّتي تميِّزه عن سائر الحيوان. فالإنسان يولد مزوَّداً بقوَّة على التَّعلُّم، يسمِّيها يحيى «العقل الهيولانيّ»، وحين يخرج هذا العقل من القوَّة إلى الفعل باقتناء العلوم يُسمَّى «العقل الكامل». ويتفاضل النَّاس في درجة اقتناء العلوم والمعارف؛ فالطَّبيب الَّذي حصَّل علم الطِّب أفضل من الإنسان الَّذي لديه مجرَّد القوَّة والإمكان على تحصيله إلَّا أنَّه لم يحصِّله بعد، وكذلك القول في المهندس والعدديّ والعالم بصناعة النُّجوم[2].

يقول يحيى: «أمَّا أَنَّ العقلَ أَفضلُ ما مُنحَه الإنسانُ، فهو مستغنٍ لظهوره عن تكلُّف إبانته، وقد نزيد ذلك تأكيداً أَنَّا إنْ توهَّمنا إنساناً من النَّاس قد سُلب عقلُه، تبيَّن لنا عدم انتفاعه بجميع ما يبقى فيه من الأَشياء النَّافعة كانت له قبل أَنْ يُسلَب عقلُه. فإنَّا نجده مع زوال العقل لا ينتفع ببصره ولا بسمعه ولا بمذاقه ولا بشمِّه ولا بلمسه، ولا بشيء من قواه العقليَّة والانفعاليَّة.

1 ـ يحيى، **مقالة في ترك طلب النَّسل**، مصدر سابق، ص25.
والجدير بالذِّكر أنَّ يحيى بن عدي يقول: إنَّ التَّشاغُل بإيلاد الأولاد يعوق الإنسان عن اقتناء العلوم عوقاً كبيراً، بل إنّه من أقوى الأسباب وأوكدها؛ ذلك لأنَّ الإنسان الّذي ينجِب أولاداً يقضي زماناً أطول في التَّشاغُل لتأمين حاجات عائلته ممَّا يقضي لو كان متفرِّداً. وإذا تعرّض أحد افراد عائلته لمصيبة كبيرة، فإنّه قد يتمنّى الموت لعدم قدرته على تحمّل ذلك. راجع: **المصدر السابق**، ص24.
وقد يكون الفقر الَّذي عاناه يحيى في حياته هو الدَّافع إلى مثل هذا الاعتقاد؛ إذ يذكر صديقه ابن النَّديم عدَّة روايات تدلُّ على فقره، مثل عجزه عن شراء الكتب الَّتي يحتاجها. راجع: عبّاس، **نظريَّة التَّوحيد والتَّثليث الفلسفيَّة عند يحيى بن عدي في كتابه «الرَّد على الورَّاق» (تحقيق المخطوطات ودراستها)**، مرجع سابق، ص53.
2 ـ يحيى، **مقالة في ترك طلب النَّسل**، مصدر سابق، ص22.

ولا تبقى عليه حياته فضلاً عمَّا هو دونها. ولأَنَّ عقلَ الإنسان ضربان: **أحدُهما** هيولانيّ، وهي القوَّة الَّتي يوجد بها متهيَّئاً مستعداً لقبول العلوم والمعارف، وهي الَّتي بها يُنعَت بأَنَّه ناطق، وهي صورته الخاصَّة به الَّتي بها فُضِّل على سائر البهائم، وبها تماثل كلّ واحد من النَّاس كل مَنْ سواه منهم، لا تزيد في واحدٍ منهم ولا تنقص في آخر. والضَّرب **الثَّاني** هو المكمِّل لهذه الصُّورة العلامة، إذا قبلت العلوم والمعارف الَّتي هي قوَّة على قبولها وحصلت لها بالفعل، فمن البيِّن لكلِّ ذي عقلٍ أَنَّ العقل الكامل الَّذي قد خرج إلى الفعل والتَّمام أَفضل من العقل الَّذي هو إنَّما قوَّة على قبول العلوم والمعارف؛ فما يمكن عاقلاً أَنْ يشكَّ في أَنَّ الطَّبيب الَّذي قد حصَّل في نفسه علم الطِّب أَفضل فيه ممَّن إنَّما له قوَّةٌ وإمكانٌ على أَنْ يحصُل له علم الطِّب، ولم يحصل له ذلك بعد، وكذلك القول في المهندس والعدديّ والعالم بصناعة النُّجوم. وبالجملة كلّ مَنْ حصل له شيء من أَجزاء الحكمة بالفعل والكمال هو أَفضل في ذلك ممَّن إنَّما يوجد له في ذلك بالقوَّة فقط»[1].

يقول يحيى: إنَّ اقتناء العلوم بالفعل هو أفضل ما يمكن أن يحصِّله الإنسان؛ لأَنَّ فيه تحقيقاً لإرادة اللّه، وأنَّ التَّشاغلَ بإيلاد الأولاد ـ إذا خلا من فضيلة تقرِّب من اللّه ـ شرٌّ.

نتوقَّف في شرح هذا النَّصّ عند نقطتَين:

- اقتصر كلام يحيى في هذا النَّصّ على عقلَيْن فقط، هما: العقل الهيولانيّ والعقل الكامل. فهو لم يهدف إلى وضع نظريَّةٍ في العقل يعرض فيها أَقسام العقل وكيفيَّة الإدراك الحسّيّ والعقليّ. بل كان غرضُه أَنْ يبيِّنَ أَنَّ الإنسانَ يولد مزوَّداً بقوَّةٍ على قبول العلوم والمعارف، يسمِّيها «العقل الهيولانيّ»؛ وأَنَّ مَنْ يُخرِج هذه القوَّة إلى الفعل باكتساب العلوم يكمِّل صورته النَّاطقة، أَو فضيلة نوعه؛ لذا فهو أَفضل ممَّن لديه مجرَّد القوَّة والاستعداد على تحصيل العلوم إلَّا أَنَّه لم يحصِّلها. ويسمَّى العقل المكمِّل لهذه الصُّورة «العقل الكامل». وقد يكون يحيى متأثِّراً بتعريف العقل الهيولانيّ في **مقالة**

1 ـ المصدر السابق نفسه.

الإسكندر الأفروديسيّ في العقل الَّتـي جاء فيها: «فإنَّ العقل أيضاً الَّذي لم يعقل بعد إلَّا أَنَّه ممكن أَن يعقل وهو هيولانيّ وقوَّة النَّفس الَّتي هي هكذا هي عقل هيولانيّ»[1]. إلَّا أَنَّه لا يمكن معرفة مدى تأَثُّره بها؛ لَأنَّه لم يعالج نظريَّة العقل معالجة وافية في مؤلَّفاته الَّتي وصلتنا.

- لم يحدِّد يحيى في مقالة **ترك طلب النَّسل** ما هي العلوم الحقيقيَّة الَّتي تؤدِّي إلى السَّعادة؛ غير أَنَّنا يمكن أَنْ نستنتجَ أَنَّها المنطق وعلم ما بعد الطَّبيعة؛ لأَنَّهما يُفضيان إلى معرفة اللّٰه والاتِّصال به. وهذه غاية الإنسان وسعادته القصوى (كما سنبيِّن في كلامنا على فلسفة الأخلاق عند يحيى بن عدي).

ج ـ النَّصُّ الثَّالث: من مقالة في الموجودات

تتضمَّن (**مقالة في الموجودات**) تفسيراتٍ لعددٍ من التَّعريفات الأَرسطيَّة، هي: البارئ (وهذه اللَّفظة غير أَرسطيَّة)[2]، والعقل، والنَّفس، والطَّبيعة، والهيولى، والصُّورة، والدَّهر، والحركة، والزَّمان، والمكان والخلاء[3]. وقد شرحها يحيى معتمداً كتب **ما بعد الطَّبيعة**، **الطَّبيعة**، **والنَّفس** لأَرسطو.

يعرِّف يحيى العقلَ بقوله: «فأَمَّا العقلُ فهو جوهرٌ بسيطٌ من شأنه تصوُّر ذات كلِّ صورةٍ غير هيولانيَّة (وتصوُّر كلِّ صورةٍ هيولانيَّة) بتجريدها من هيولاها، وتخليصها من الأَعراض الموجودة معها، وتركيب صورةٍ لا يوجد بعضُها مركَّباً

1 ـ الإسكندر الأَفروديسيّ، «مقالة الإسكندر الأَفروديسيّ في العقل، ترجمة حُنين بن إسحق»، في: **شروح على أَرسطو مفقودة في اليونانيَّة ورسائل أُخرى**، تحقيق عبد الرَّحمن بدويّ (بيروت: دار المشرق، 1972)، ص 31.

2 ـ انظر دراستنا تعريف البارئ في: نادين عبّاس، **مفهوم الأُلوهيَّة عند يحيى بن عدي في كتاب الرَّدّ على الورَّاق ومقالة في الموجودات** (المشرق، 87، ج 1، كانون الثَّاني ـ حزيران 2013)، ص 85 ـ 105.

3 ـ يحيى بن عدي، «مقالة أَبي زكريَّا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريَّا في الموجودات»، في: **مقالات يحيى بن عدي الفلسفيَّة**، تحقيق سحبان خليفات، (عمَّان: منشورات الجامعة الأُردنيَّة، 1988)، ص 266 ـ 274.

مع بعض. فأَمَّا أَنَّ العقلَ جوهرٌ فيتبيَّن مِن قِبَـل قبوله للصوَر كلِّها، ومن الصُّوَر صوَرٌ هي جواهر. ومـن البيِّن أنَّ الأعـراضَ لا يمكن أنْ تكـونَ موضوعةً قابلةً للجواهر، بل الأمر بالضِّدّ، والجواهرُ هي الموضوعةُ القابلة للأعراض. وأمَّا أنَّه بسـيط، فإنَّه لو كان مركَّبـاً من موضوعٍ وصـورةٍ تخصُّه لما أَمكـن أَن يتصوَّر بصورةٍ مقابلةٍ لها. وأمَّا أنَّ مِن شـأنه أنْ يتصـوَّرَ ذاتَ كلِّ صورةٍ غير هيولانيَّة، ويتصـوَّر كلَّ صـورةٍ هيولانيَّة بتجريدها مـن هيولاها وتخليصهـا من الأَعراض الموجودة معها، فقـد بيَّنَّا ذلك في مقالتنا فـي ماهيَّة العلم بيانـاً يغنينا عن إطالة الكلام ها هنا بإعادته. وأمَّا أنَّ من شـأنه أنْ يركِّـبَ صوراً لا يمكن أنْ يوجدَ بعضُهـا مركَّباً مع بعض، فيتبيَّـن من أنَّا قد نقدر أنْ نعقلَ إنسـاناً طائـراً، أو نعقلَ عنـزَ أُيَّل ومعناه: حيوان مركَّب من عنزٍ وأيْل، وهذه صورةٌ لا يمكن أنْ توجد مركَّبةً إحداهما مع الأخرى»[1].

لم يحدِّد يحيى في مقالة ترك طلب النَّسل ما هي العلوم الحقيقيَّة الَّتي تؤدِّي إلى السَّعادة؛ غير أَنَّنا يمكن أَنْ نستنتجَ أَنَّها المنطق وعلم ما بعد الطَّبيعة؛ لأَنَّهما يُفضيان إلى معرفة الله والاتِّصال به.

ممَّا لا شـكَّ فيه أنَّ مصدرَ هـذا التَّعريف هو كتاب **النَّفس** لأَرسـطو[2]. ولم يعالج يحيى في نصِّه هذا أقسـامَ العقل؛ لكنَّـه ركَّز علـى طبيعة العقل (كونه جوهراً بسيطاً) ووظيفته (وهي إدراك الصور الهيولانيَّة، والصور غيـر الهيولانيَّة، وتركيب صوَر غير موجودة في الواقع). وقد أشـار إلى أنَّه وضع مقالةً فـي **ماهيَّة العلم** بيَّن فيها أنَّ العقلَ بسيط، غير أنَّها لم تصلنا.

إنَّ لهذا التَّعريف أهمِّيَّةً كبيرة في فلسفة يحيى اللَّاهوتيَّة؛ فطبيعةُ العقل ووظيفتُه تسمحان له بإدراك طبيعة الإله (كونه عقلاً عاقلاً معقولاً)، وحقيقة اتِّحاده بالإنسـان (التَّجسُّـد أو التَّأنُّس). وسـنبيِّن ذلك من خلال إبراز دور العقل عنده في إثبات عقيدتَي التَّثليث والتَّجسُّد.

---

1 ـ **المصدر السابق**، ص 268.

2 ـ راجع: أَرسطوطاليس، **في النَّفس**، ترجمة إسحق بن حُنين، تحقيق عبد الرَّحمن بدويّ (القاهرة: مكتبة النَّهضة المصريّة، 1954)، ص 72، 78 ـ 79.

2ـ نظريَّة العقل لإثبات عقيدة التَّثليث

يعتقد المسيحيُّون أنَّ البارئَ جوهرٌ واحدٌ في ثلاثة أقانيم. وقد تعدَّدت الصيَغ الَّتي استعملوه للتعبير عن هذا الاعتقاد[1]. وقد ذكر يحيى في مؤَلَّفاته في التَّثليث والاتِّحاد صيغتَيْن، هما: البارئ جوهرٌ واحدٌ له ثلاث صفات: جواد، حكيم، قادر؛ البارئ عقلٌ يعقل ذاته، فهو عقلٌ عاقلٌ معقول.

ترد صيغة «البارئ جوهرٌ واحدٌ موصوفٌ بأنَّه جوَّادٌ حكيمٌ قادر» في عددٍ من مؤَلَّفات يحيى في التَّثليث والاتِّحاد، وتؤَكِّد هذه الصِّيغة أَنَّ البارئَ واحدٌ في الذَّات والموضوع، كثيرٌ من جهة المعاني التي يوصف بها، وهي ثلاثةٌ: الجُود، الحكمة والقدرة. «فالجُود منها مخصوصٌ باسم الآب، والحِكْمة مخصوصةٌ باسم الابن، والقدرة مخصوصةٌ باسم الرُّوح القدس»[2].

أمَّا الصِّيغة الثَّانية ـ «البارئ عقلٌ يعقل ذاته، فهو عقلٌ عاقلٌ معقول» ـ فيعرضها يحيى في ثلاثة مؤَلَّفات على الأَقلّ، هي: **كتاب الرَّدّ على الورَّاق، مقالة في صحَّة اعتقاد النَّصارى في البارئ (عزَّ وجلَّ!) أَنَّه جوهرٌ واحدٌ ذو ثلاث صفات، وأَجوبةٌ عن ثلاث مسائل سأَله عنها أَبو سعيد بن داديشوع، في ذي القِعدة سنة ثمانٍ وخمسين وثلاثمائة**[3]. وسنعالجها من خلال هذَين المؤَلَّفَين الأخيرَين.

أ ـ مقالة في صحَّة اعتقاد النَّصارى في البارئ (عزَّ وجلَّ!) أَنَّه جوهرٌ واحدٌ ذو ثلاث صفات:

تُعَدُّ هذه المقالة من المقالات الدِّفاعيَّة الَّتي يردُّ فيها يحيى على انتقادات المسلمين عقيدة التَّثليث. يستهلُّها بالقول: إنَّ غرضَه فيها أنْ يبيِّنَ جوازَ ما تعتقده النَّصارى أنَّ البارئَ جوهرٌ واحدٌ ذو ثلاث صفات، معنى كلِّ واحدةٍ منها

1 ـ راجع: Rachid Haddad, *La Trinité Divine chez les théologiens Arabes 750-1050*, coll. «Beauchesne Religions» 15 (Paris 1985), p.232-233.

2 ـ انظر: عبّاس، **نظريَّة التَّوحيد والتَّثليث الفلسفيَّة عند يحيى بن عدي في كتابه «الرَّد على الورَّاق» (تحقيق المخطوطات ودراستها)**، مرجع سابق، ص 234.

3 ـ **المرجع السابق**، ص 244.

مغايـرٌ لمعنى الأُخريَين[1]. فيذكر تشـبيهَين للـردِّ على منكـري التَّثليث، هما: تشبيه المرآتَين المتقابلتَين، وتشبيه العقل العاقل ذاتَه.

يقول يحيى: إنَّا إذا وضعنـا مرآتَين متقابلتَين فإنَّنا نجـد في كلِّ مرآةٍ صورةَ نظيرتها؛ (أي المرآة المقابلة لها) وصوَر جميع ما يقابلها، وإذا تأمَّلنا المرآتَين نجد أنَّ الصُّورةَ في أيّ المرآتَين لها ثلاث أحوال مختلفة:

- **الحال الأولى** هي الصُّورة الموجـودة في الحديد؛ أي الوجـود المادِّيّ للمرآة. هذه الصُّورة هي سـببُ وجود الصُّورة بالحالَيـن الباقيتَين، ولو توهَّمنـا ارتفاعَ هـذه الصُّورة لارتفـع وجودُ الصـوَر المقابلـة لهـا؛ (أي لارتفـع وجود الصُّورة بالحالَين الباقيتَين). «وليس بممتنعٍ أنْ توجدَ الصُّورةُ الَّتي في الحديد ولا تقابلها مرآةٌ أخرى»؛ لأنَّ وجودَها هو سببُ الوجودَين الآخَرَين؛ «إذ كان يرفعُهما توهُّمُ ارتفاعِه ولا يرفعُه توهُّمُ ارتفاعِهما. ومتى وُجدا أو أيُّهما كان وجـب ضـرورةً وجـودُه. وهـذا الوجود مماثلٌ لوجود الآب إذ هو علَّـة الابن والرُّوح وهما معلولاه».

ترد صيغة «الباريُ جوهرٌ واحدٌ موصوفٌ بأنَّه جوادٌ حكيمٌ قادر» في عددٍ من مؤلَّفات يحيى في التَّثليث والاتِّحاد، وتؤكِّد هذه الصِّيغة أنَّ الباريَ واحدٌ في الذَّات والموضوع.

- **الحال الثَّانية** هي وجود صورة المرآة الأولى في المرآة المقابلة لها، وهذا مماثلٌ لوصف الرُّوح منبعثاً خارجاً عن الآب.

- **الحال الثَّالثة** هي الصُّورة المنعطفة في المرآة الَّتي صدرت عنها، وهي مماثلـة للابن؛ فإنَّه يماثـل الآبَ من جهتَيـن: «إحداهما فـي الصُّورة، والأخرى وجودُه في ذات الآب وغير خارج عنه»[2].

1 ـ يحيى بن عدي، «مقالة الشَّـيخ يحيى بن عدي في صحَّـةِ اعتقادِ النَّصارى فـي الباريءِ ﷻ أنَّه جوهرٌ واحدٌ ذو ثـلاث صفات»، فـي: *Petits Traités apologétiques de Yaḥya ben ʻAdi*, édité par Augustin Périer, (Paris, 1920), p. 11.

2 ـ **المصدر السابق**، ص 12 ـ 15.

يتبيَّن إذاً أنَّ المرآةَ واحـــدة، وأنَّها إذا اقترنت بها الأحوالُ (الصِّفات) صارت ثلاثةَ أشـــياء تتوحَّد من حيـــث هي صورة وتتكثَّـــر بصفاتها. وهذا المثال لأنَّه محســـوسٌ فهو «أَوضح من التَّمثيل بالعقل والعاقل والمعقول، وأَقرب إلى فهم الَّذين لا يكادون يعرفون غير المحسوســـات»، وقد ذكره يحيى ليبيِّن لمن يراهم معانديـــن حائدين عن الحـــقِّ أَنَّ التَّثليثَ «ليس بممتنعٍ ولا مستحيل»؛ وذلك بإيجاد أَشياء مشـــابهة في المحسوسات. أَمَّا التَّمثيلُ بالعقل والعاقل والمعقول فهو أفضل؛ لأَنَّ فيه تشابهاً أَكثر وتقارباً أَكبر من باقي التَّشـــبيهات[1]. وتجدر الإشـــارة إلى أنَّ القياســـات التَّمثيليَّة (التَّشـــبيهات) يلجأ إليها النَّصارى ليقرِّبوا مفهـــوم التَّثليث إلى الأَذهان؛ غير أنَّها لا تعني تطابقاً بين طرفَي القياس؛ لأنهم يرون أنه لا «يلزم من أَتى بمثالٍ لشيءٍ من الأَشياء ـ ممثِّلاً له من وجهٍ ما، أَن يطالَب بأَن يكون مثالهُ مشـــابهاً للممثَّل به من جميـــع الوجوه»، كمـــا يقول يحيى في إحدى مقالاته في التَّثليث[2].

تقوم الصِّيغة الثَّانية ـ «البارئ عقلٌ يعقل ذاته، فهو عقلٌ عاقلٌ معقول» ـ على تفسير التَّثليث بتشبيه الآب بالعقل الذي يعقل ذاتَه، فيكون عقلاً وعاقلاً ومعقولاً. فالعقل هـــو الآب، والعاقل هو الابن، والمعقول هو الرُّوح. وبحســـب هذه الصِّيغة يكـــون الآبُ علَّةَ وجود الابن والرُّوح، وهما معلـــولاه. وإذا تأمَّلنا هذا المثال يمكننا أَن نميِّز بين ثلاث أَحوالٍ في ذات العقل:

- حال الذَّات المجرَّدة؛ أَي من دون فعل التَّعقُّل.
- حال الذَّات العاقلة، وهي التي تكون بها متصوِّرةً ذاتها.
- حال الذَّات المعقولة، وهي التي تكون بها متصوَّرةً من ذاتها[3].

1 ـ **المصدر السابق**، ص 17 ـ 18.

2 ـ يحيى بن عدي، «جواب الشَّـــيخ يحيى بن عدي عن مسائل سأَل عنها ســـائل في الأَقانيم الثَّلاثة والإله الواحد»، فـــي: *Petits Traités apologétiques de Yaḥya ben ʻAdi*, édité par Augustin Périer (Paris 1920), p.39-40..

3 ـ يحيى، **مقالة الشَّيخ يحيى بن عدي في صحَّةِ اعتقادِ النَّصارى في البارئ ﷻ أَنَّه جوهرٌ واحدٌ ذو ثلاث صفات**، مصدر سابق، ص 18 ـ 20.

ومن البيِّن أنَّ معنى العقل المجرَّد هـو علَّة النَّعتَين (الحالَين) الآخرَين؛ أي معنى العاقل ومعنى المعقول؛ «إذ كان متى تُصوِّر ارتفاعُه ارتفع مع ارتفاعه المعنيان الآخران، وإذا وُجد واحدٌ من المعنيَين وُجد معناه لا محالة؛ فهو لذلك مماثلٌ للآب إذ كان الآبُ علَّةَ الابن والرُّوح»[1].

تتَّضح إذاً مماثلة العقل والعاقل والمعقول للآب والابن والرُّوح من حيث إنَّ ذاتَهم (جوهرهم) واحدة لا تتكثَّر من حيث هي ذات، إنَّما توصَف بثلاث صفات معنى كلٍّ واحدةٍ منها مغايرٌ لمعنى الأُخريَين. فمعنى العقل مغاير لمعنى العاقل والمعقول، وكذلك معنى الآب مغاير لمعنى الابن والرُّوح.

تجدر الإشارة إلى أنَّ القياسات التَّمثيليَّة (التَّشبيهات) يلجأ إليها النَّصارى ليقرِّبوا مفهوم التَّثليث إلى الأَذهان؛ غير أنَّها لا تعني تطابقاً بين طرفَي القياس.

نتوقَّف عند ثلاثة أمور في تحليلنا هذَين المثالَين:

- **الأول:** إنَّ تسميةَ الأقانيم صفات لا تعني أنَّها مجرَّد اعتبارات عقليَّة، كما هي عند المتكلِّمين مثل أَبي هاشم الجبائيّ (ت 303هـ)؛ فهذه التَّسمية ليست إلَّا تعبيراً لجأ إليه يحيى ليُفسِّر التَّثليث ويقرِّب معناه إلى الأَذهان، كما يتَّضح من الاطِّلاع على كتابه **الرَّدِّ على الورَّاق**[2].
- **الثاني:** إنَّ قولَ يحيى: إنَّ وجودَ الآب هو سببُ وجود الابن والرُّوح، وإنَّنا إذا تصوَّرنا ارتفاعَه ارتفع مع ارتفاعِه وجودُهما يقصَد منه أنَّ الآبَ هو علَّةُ إيلاد الابن وانبعاث الرُّوح. أمَّا تصوُّر عدم وجود الآب أو الابن أو الرُّوح فهو في الوهم لا في الحقيقة؛ لأنَّ فعل الإيلاد والتَّولُّد والانبعاث أزليّ[3].

1 ـ يحيى، **المصدر السابق**، ص 19 ـ 21.

2 ـ انظر معالجتنا هذه المسألة: عبّاس، **نظريَّة التَّوحيد والتَّثليث الفلسفيَّة عند يحيى بن عدي في كتابه «الرَّد على الورَّاق» (تحقيق المخطوطات ودراستها)**، مرجع سابق، ص 236 ـ 242.

3 ـ **المرجع السابق**، ص 255 ـ 256.

- **الثالث:** أنَّ علاقة الابن بالآب ـ كما يصفها يحيى في هذَين المثالَين ـ هي تعبيرٌ عن قول **الإنجيل:** «أنا وَالآبُ واحِد»[1]، و«مَن رآني رأَى الآب»[2]؛ ويُقصَد من هاتَين العبارتين أنَّ الآبَ والابنَ جوهرٌ واحد إلهٌ واحد. ففي مثال المرآة يقول يحيى: إنَّ الابنَ «وجودُه في ذات الآب وغير خارج عنه»، وفي مثال العقل يذكر أنَّ «معنى العاقل موجودٌ للعقل غير خارج عنه، فلذلك ذاته [أي ذات العاقل] غير مباينة له [أي للعقل] ولا خارجة عنه، وهو مماثلٌ للابن؛ إذ طبيعة الابن وطبيعة الآب واحدة».

ب ـ أَجوبةٌ عن ثلاث مسائل سأَله عنها أَبو سعيد بن داديشوع، في ذي القِعدة سنة ثمانٍ وخمسين وثلاثمائة:

وضع يحيى مقالته هذه عام 969م/358هـ ردّاً على ثلاثة أسئلة طرحها عليه صديقه أَبو سعيد بن داديشوع[3]. عالج في الإجابة الأولى مسألةَ علم الله بالجزئيَّات والكلِّيَّات (وقد نُشِرَت هذه المسألة)[4]، ووضّح في الثَّانية مسألةَ اتِّحاد الكلمة بالإنسان، وفي الثَّالثة مسألةَ عدّد الأقانيم وأنَّها ثلاثة لا أقلّ ولا أكثر (ولم تُنشَر هاتان المسألتان بعد). سنقوم بنقل نصِّ المسألة الثَّالثة كاملاً كما ورد في مخطوط باريس، عربيّ، 169؛ نظراً لأهمِّيَّته في معالجة صيغة «البارئ عقلٌ يعقل ذاته، فهو عقلٌ عاقلٌ معقول».

1 ـ **يوحنَّا** 10: 30.

2 ـ **يوحنَّا** 14: 9.

3 ـ لا نعرف عن شخصيَّة أبي علي سعيد بن داديشوع سوى أنَّه صديق يحيى، وقد أرسل إليه رسالةً أخرى سنة 353هـ (أي 964م) احتوت خمس مسائل ردَّ عليها يحيى، عنوانها: **إجابة عن طلبِ سببِ إكرامِ النَّصارى للصَّليب المُقدَّس، وغير ذلك**؛ وقد حقَّقناها ونشرناها. راجع نادين عبّاس، **ثلاث مقالات لاهوتيَّة ليحيى بن عدي (إضاءةٌ على بعض القيَم الأخلاقيَّة في المسيحيَّة)** (المشرق، 89، ج 1، كانون الثَّاني ـ حزيران 2015)، ص 372 ـ 376.

4 ـ يحيى بن عدي، «أَجوبة الشَّيخ يحيى بن عدي عن ثلاث مسائل سأَله عنها صديقه أَبو عليّ سعيد بن داديشوع، في ذي القعدة سنة ثمانٍ وخمسين وثلاثمائة، نسخة المسأَلة الأُولى»، في: Khalil Samir, S. J., «Science Divine et Théorie de la Connaissance chez Yaḥyā Ibn ʻAdī», in: *Annales de Philosophie*, vol. 7 (Université Saint Joseph, Faculté des Lettres et des sciences humaines, 1986), p. 86-95.

يقول يحيى في إجابته على المسألة الثَّالثة:

«ما يُقال للمخالفين إذا التمسوا منَّا البرهان على أنَّ الأقانيمَ ثلاثةٌ لا أقلَّ ولا أكثر؟ وهل نقول في البارئ: إنَّه (سبحانه!) حيّ؟ وعلى أيِّ وجهٍ نقول ذلك فيه؟ وكذلك في أنَّه عالمٌ وقادرٌ وجوادٌ وحكيم». فإذا وصفنا الذَّاتَ بكلِّ واحدٍ من هذه الأوصاف صارَ الجوهرُ الموضوعَ لكلِّ واحدٍ من هذه، وكلُّ واحدٍ منها أقنوماً. فيجيء من ذلك أقانيمُ كثيرة. فإنْ أسقطنا من هذه الصِّفات واحدةً أو اثنتين أو أكثر، فعلى أيِّ سبيلٍ نسقِطُها؟ وما الحجَّةُ في ذلك لتسلمَ لنا ثلاثةُ أقانيم بغير زيادةٍ ولا نقصان؟

ما يُقالُ للمخالفين إذا التمسوا منَّا البرهان على أنَّ الأقانيمَ ثلاثةٌ لا أقلَّ ولا أكثر؟ وهل نقول في البارئ: إنَّه (سبحانه!) حيّ؟ وعلى أيِّ وجهٍ نقول ذلك فيه؟ وكذلك في أنَّه عالمٌ وقادرٌ وجوادٌ وحكيم.

قال يحيى بن عدي: أمَّا الجوابُ عن هذه المسألة فهو أنَّا قد بيَّنَّا في جوابنا عن المسألة الأولى أنَّ البارئَ حدُّه عالمٌ بجميع الموجودات جزئيَّاتها وكلِّيَّاتها. وكلُّ عالمٍ بشيءٍ فمبدأ علمه من أحد وجهَين: إمَّا بالحسّ وإمَّا بالعقل. وغيرُ ممكنٍ أنْ يكونَ البارئُ عالماً بالحسِّ؛ إذ كان الحسُّ إنَّما هو للأجسام وبالأجسام، والبارئ (جلَّ اسمه!) لا يمكن أنْ يكون جسماً، كما قد بيَّن أرسطوطاليس الفيلسوف في المقالة الثَّامنة من السَّماع الطَّبيعيّ، ممَّا نستغني بسهولة النَّظر فيه من قوله عن إطالة الكلام به هاهنا. وإذ لمْ يكن جسماً فغيرُ ممكنٍ أنْ يكونَ مُحسّاً، فليس يُمكن أنْ يكونَ عالماً من جهة الحسّ، فقد بقي أنْ يكونَ عاقلاً بعقل.

ومِن قبَل أنَّنا إنَّما نعني بالبارئ العلَّةَ الأولى لجميع الموجودات سواها، التي لا علَّةَ لها، ولأنَّ كلَّ عالمٍ من جهة العقل لا يخلو مِن أَن يكونَ: إمَّا عالماً بعقلٍ فيه، لا بذاته، كالإنسان الذي إنَّما يعقِل المعقولات بعقلٍ فيه، لا بذاته. وإمَّا أَن يكونَ يعقِل بذاته، لا بعقلٍ فيه غير ذاته. وبيِّنٌ أَنَّه لو كان البارئُ إنَّما يعقِل ما يعقلُه بعقلٍ موجودٍ فيه؛ لوجبَ أنْ يكونَ معلولاً، وأنْ يكونَ ذا علَّةٍ، وهذا مُحال. إذ كان يلزمُ من هذا الوضع أنْ يكونَ البارئُ ذا علَّةٍ مِن

قِبَلِ أنَّــه إنَّما يعقِل ما يعقلُه لعلَّةِ العقل الذي فيه، وغيــرَ ذي علَّةٍ مِن قِبَلِ أنَّ حقيقتَه هي أنَّــه علَّةٌ لا علَّةَ لها، بل هــو علَّةُ وجود جميع الموجودات ســواه، وهذا مُحال. فمُحالٌ إذن أنْ يكونَ إنَّما يعقِل مــا يعقلُه بعقلٍ فيه. فقد بقي أنْ يكونَ إنَّما يعقِل ما يعقلُه بذاته؛ فيلزمُ من ذلــك أنْ تكونَ ذاتُه عقلاً؛ وذلك أنَّ كلَّ معقولٍ إنَّما يعقِلُه العقلُ أو ما فيه عقلٌ.

فإذا كان قــد تبيَّنَ أنَّ البارئَ (جــلَّ وعزَّ) هو عقــلٌ، والعقلُ هو الَّذي يعقِلُ كلَّ معقــولٍ، وكان البارئُ (جلَّ ثناؤه!) معقولاً مــن المعقولات، فيلزمُ من ذلك أنْ يكونَ عاقلاً لذاتــه، ويلزمُ من ذلك أنْ يكــونَ معقولاً لذاته. فقد تبيَّن من هذا أنَّ البارئَ (جلَّ اسمُه!) هذه الثَّلاثةُ المعاني الواجبةُ له مِن جوهره الواحد الَّذي هو العقل؛ أعني: العقلُ والعاقلُ والمعقول، لا أكثرَ من ذلك ولا أقلّ. وهذه الصِّفات الثَّلاث ـ وإنْ شئتَ فقل الخواصّ الثَّلاث ـ هي الَّتي نشير إليها بلفظة الأقانيم، فقد تبيَّن أنَّها ثلاثٌ لا يُمكن أنْ يُزادَ عليها ولا يُنقَص منها.

فأمَّا الصِّفات الأخرى الَّتي يوصَف بها البارئُ (جلَّ وعزَّ) كالحيّ، ومعنى القادر، والحكيم، والجوَّاد، والقديم، والكريم، والغفور، والرَّحيم، وما جرى مجراها فليس شــيءٌ تقتضيه ذاتُه كتقاضي ذات العقل معنــى العاقل ومعنى المعقول. فأمَّا ماهيَّةُ العقل وحقيقتُه فهي أنَّه جوهرٌ عاقلٌ لجميع الموجودات. ومن البيِّــن أنَّ هذا الوصــفَ يقتضي أنْ يعقــلَ ذاتَه. ومَنْ يعقــلُ ذاتَه فمن الإضرار أنْ يكونَ معقــولاً؛ إذ كان أحدُ الموجودات الَّتــي يعقلُها العقلَ. فأمَّا الصِّفاتُ الباقياتُ غيرُ العقل والعاقل والمعقول فتلك لمْ توصَف بأنَّها أقانيم.

فهذا هو الجوابُ عن المسألة الثَّالثة، وهي آخرُ المسائل. ولله ذي الجُود والحكمة والحَــوْل وليِّ العدل وواهب العقل الحمدُ شــكراً دائماً خالصاً، كما هو أهلُه»[1].

---

1 ـ يحيى بن عدي، **أجوبة الشَّــيخ يحيى بن عدي عن ثلاث مسائل ســأله عنها صديقه أبو عليّ سعيد بن داديشــوع، في ذي القعدة سنة ثمانٍ وخمســين وثلاثمائة، (المسألة الثَّالثة)**، في: مخطوط باريس، عربيّ، 169، ورقــة 71ظ ـ 72ظ. والجدير ذكره أنَّنا نقلنا النَّصّ من المخطوط من دون أيّ تعديل باستثناء تصحيح بعض أخطاء النَّسخ وإضافة علامات الوقف إلى النَّصّ.

نتوقَّف في شرح هذا النَّصّ على هاتَين النُّقطتَين:

- تتَّضح من هذا النَّصّ أهمِّيَّةُ صيغة «عقلٌ عاقلٌ معقول» في التَّعبير عن التَّثليث وأَفضليَّتها على الصِّيغة الأُولى «جـواد حكيم قادر»؛ فهي تتيح حصر عدد الأَقانيــم بثلاثةٍ فقط. ولعلَّ السَّــبب الذي دفع يحيــى إلى تفضيل هذه الصِّيغــة هو الانتقادات التــي وجَّهها المســلمون إلى النَّصارى الذين ســمَّوا الأَقانيم صفات؛ إذ لــم تُقنعهم أَدلَّتُهم على حصر عــدد الصِّفات (الأَقانيم) بثلاثٍ فقط، ولا براهينهم على اختصاص كلِّ أُقنومٍ بصفة: الآب بالأُبوَّة، الابن بالحِكْمة أَو العِلْــم، والرُّوح بالحيــاة[1]، فقال في مقالته في الــرَّدّ على ابن داديشــوع: إنَّ الجُود والحكمة والقدرة هي صفات لا أقانيم.

- يذكر يحيى في مقالته فــي **صحَّة اعتقاد النَّصارى** أنَّ صيغةَ «عقلٌ عاقلٌ معقول» هي مجرَّد تشــبيه للتعبير عــن التَّثليث؛ في حيــن يقول في مقالته فــي **الرَّدّ على ابن داديشــوع**: إنَّ الباريءَ عقــلٌ؛ وإنَّ ذاتَه عقــلٌ؛ وأنَّ جوهــرَه عقلٌ. فكيف يُمكن أنْ يُفسَّر هذا الاختلاف؟

يذكر يحيى في مقالته في صحَّة اعتقاد النَّصارى أنَّ صيغةَ «عقلٌ عاقلٌ معقول» هي مجرَّد تشبيه للتعبير عن التَّثليث؛ في حين يقول في مقالته في الرَّدّ على ابن داديشوع: إنَّ الباريءَ عقلٌ؛ وإنَّ ذاتَه عقلٌ؛ وأنَّ جوهرَه عقلٌ.

قد يكون في قول يحيــى: إنَّ الأقانيــمَ الثَّلاثة تشــترك في الجوهر والصِّفات وتختلف في الخواصّ فحســب ما يفسِّــر ذلك؛ فصفات الباريء الذَّاتيَّة أَزليَّةٌ، وتشترك بها الأَقانيم الثَّلاثة، فلا ينفرد أَحدُها بصفةٍ من دون الآخَريــن، وهي: الأُلوهيَّــة والرُّبوبيَّــة، والقِدَم، والحكمــة والقدرة والعلــم، والحياة، والفعــل والخلق والمشــيئة والصُّنع والتَّدبيــر.... أمَّا الخواصُّ فليسَــت مشــتركة إذ ينفرد كلُّ أقنــومٍ بخاصَّــةٍ تخصُّه وحده: فخاصَّة الآب هي الإيــلاد، وخاصَّة الابن هي التَّولُّــد، وخاصَّة الرُّوح هي

1 ـ انظر انتقادات بعض المتكلِّمين المسلمين عقيدة التَّثليث، مثل: عبد الجبَّار المعتزليّ والباقلَّاني فــي: عبد المجيد الشَّــرفيّ، **الفكر الإســلاميّ في الرَّدّ علــى النَّصارى، إلــى نهاية القرن الرَّابع / العاشر**، ط 2 (بيروت: دار المدار الإسلاميّ، 2007)، ص 241 ـ 302.

الانبعاث[1]. بتعبيرٍ آخر فإنَّ قولَ يحيى: إنَّ البـــارئَ عقلٌ، وإنَّ جوهرَه عقلٌ يراد به التَّأكيد علـــى وجوب التَّثليث من جهةٍ، وأزليَّـــة التَّثليث (الأقانيم) من جهةٍ أخرى. فماهيَّةُ البـــارئ كعقل تقتضي أنْ يعقـــلَ ذاتَه، وأنْ يكونَ التَّعقُّلُ أزليّاً، فيصدر عنه الابن (العاقـــل) والرُّوح (المعقول)؛ وهذا معنى قوله في مقالته في **صحَّة اعتقاد النَّصـــاري** إنَّ الآبَ عقلٌ، والابنَ عاقلٌ، والرُّوحَ معقول.

ويبدو هنا تأثُّر يحيى بأرسطو والفارابيّ في وصف البارئ بأنَّه عقلٌ؛ بَيْدَ أنَّه يختلف معهما في تصوُّر البارئ بوصفه عقلاً. فالمحرِّك الأَوَّل عند أَرسطو عقلٌ يعقل ذاته، وهو غنيٌّ مكتَفٍ بذاته، لا يعقل ســوى ذاتــه، وهو لم يخلق العالم، بــل حرَّكه من دون أَن يتحرَّك، وهذا شــأن المعشــوق والمعقول؛ أَي العلَّة الغائيَّة. أَمَّا واجب الوجود عنــد الفارابيّ فهو بجوهره عقلٌ بالفعل يعقل ذاته، فهو عقلٌ عاقــلٌ معقول. وهو حينما يعقل ذاته يصــدر عنه العقل الأَوَّل والعقل الأَوَّل حين يعقل واجب الوجود تصــدر عنه باقي الموجودات. فالعالم يوجد عن طريق الفيض، وهو غير متأَخِّــرٍ بالزَّمان عن واجب الوجود؛ بل إنَّه يتأَخَّر عنه بسائر أَنحاء التَّأَخُّر.

أَمَّا البارئ (العقل) عند يحيى فهو الآب الــذي يلد الابن ويُصدر الرُّوح، وهو علَّة وجود الابن والــرُّوح، كما أَنَّ البارئَ (العقــل العاقل المعقول) يخلق العالم من العدم، ويعلم الجزئيَّات والكلِّيَّات أَيضاً[2].

وإذا كان البارئُ عقلاً، والإنســانُ له عقلٌ (وطبيعتــه إلهيَّة، كما ورد في كتاب **تهذيب الأخـــلاق**)؛ فبَدَهِيٌّ أَنْ يلتقــيَ العقلان، أو بالأحــرى أَنْ يدركَ أَحدُهما الآخر؛ لأَنَّهما من طبيعةٍ واحدة. هذا الإدراك يسمِّيه يحيى «اتِّحاداً» في مقالته في **وجوب التَّأنُّس**.

1 ـ عبّاس، **نظريَّة التَّوحيد والتَّثليث الفلســفيَّة عند يحيى بن عدي في كتابه «الرَّد على الورَّاق» (تحقيق المخطوطات ودراستها)**، مرجع سابق، ص 256 ـ 258.

2 ـ **المرجع السابق**، ص 193 ـ 194.

3 ـ نظريَّة العقل لإثبات عقيدة التَّجسُّد

يعتقد المسيحيُّون أنَّ الابنَ (الَّذي هو كلمةُ اللّه) اتَّحدَ بإنسانٍ مُحدَثٍ مولودٍ من مريم، غيرَ أنَّهم اختلفوا في فهم هذا الاتِّحاد وتفسير كيفيَّته، فانقسموا ثلاث فرقٍ رئيسة هي: الملكيَّة، والنَّسطوريَّة، واليعقوبيَّة. وقد وضع يحيى مؤلَّفاتٍ عديدة في الاتِّحاد، دافع فيها عن صحَّة معتقدات كنيسته اليعقوبيَّة[1]. لن ندرسَ في مقالنا هذا الرَّسائلَ الَّتي تجادل فيها مع النَّسطوريَّة، بل سنعالج مقالتَه في **وجوب التَّأنُّس** الَّتي استند فيها إلى نظريَّة العقل؛ ليبيِّنَ «ما تعتقده النَّصارى في تأنُّس اللّه الكلمة، ومعنى التَّأنُّس المصير إنساناً»[2].

إنّ البارئ (العقل) عند يحيى هو الآب الذي يلد الابن ويُصدر الرُّوح، وهو علَّة وجود الابن والرُّوح، كما أنَّ البارئَ (العقل العاقل المعقول) يخلق العالم من العدم، ويعلم الجزئيَّات والكلِّيَّات أَيضاً.

استعمل يحيى القياس المنطقيّ؛ ليثبتَ وجوبَ التَّأنُّس كما يلي:

- أفضلُ الجائدين هو الجائدُ بأفضل الذَّوات.
- البارئُ أفضلُ الجائدين.
- البارئُ هو الجائدُ بأفضل الذَّوات.
- البارئُ جائدٌ بأفضل الذَّوات.
- ذاتُ البارئ أفضلُ الذَّوات.
- ذاتُ البارئ يجودُ بها البارئ[3].

فقد تبيَّن وجوبُ جُود البارئ بذاته، وإن عارَض معارِضٌ وشكَّك في صحَّة هذا القياس فقال: لو كان هذا القياسُ صحيحاً لكانت القياساتُ المماثلة له صحيحةً أيضاً، مثل:

1 ـ للاطِّلاع على مضمون مقالات يحيى في التَّجسُّد وردوده على النَّسطوريَّة راجع: Emilio Platti (éd.), *Yaḥyā Ibn ʻAdī, théologien chrétien et philosophe Arabe. Sa théologie de l'Incarnation*, coll. «Orientalia Lovaniensia Analecta» 14 (Louvain: Departement Oriëntalistiek, 1983), p.54-133.

2 ـ يحيى بن عدي، **مقالة في وجوب التأنُّس**، في: *Petits Traités apologétiques de Yaḥya ben ʻAdi*, édité par Augustin Périer (Paris, 1920), p.69. ونشير إلى أَنَّ Périer قد أَخطأَ في قراءة عنوان المقالة فكتب «وجود» mode التَّأَنُّس، بدلاً من «وجوب» nécessité

3 ـ **المصدر السابق**، ص 69 ـ 70.

- أفضلُ الفاعلين هو الفاعلُ لأفضل الذَّوات.
- البارئُ أفضلُ الفاعلين.
- البارئُ هو الفاعلُ لأفضل الذَّوات.
- ذاتُ البارئ أفضلُ الذَّوات.
- البارئُ فاعلٌ لذاته[1].

يردُّ يحيى على هذه المعارضة بالقول: إنَّ هذَين القياسَين ليسا متشابهَين؛ ففعلُ الشَّيء ذاتَه مُحالٌ؛ إذ يلزم عنه أنْ يكونَ الشَّيءُ موجوداً معدوماً معاً. أمَّا إعطاءُ الشَّي ذاتَه فممكنٌ؛ وثمَّة أمثلة كثيرة على ذلك، منها:

- اتِّحادُ الحديد بالنَّار: فيصير الحديدُ باتِّحاده بالنَّار مستنيراً ويفعل ما تفعله النَّارُ من الإسخان والإحراق.
- الأشياءُ المقابلة للمرايا تعطي المرايا صورَها؛ فيرى النَّاظرُ إلى المرايا صورَ الأشياء المقابلة لها وما يَحدُث فيها من حركةٍ وسكون.
- الكيفيَّات الأربع (الحرارة والبرودة والرُّطوبة واليبوسة) تعطي الأجسام ذواتها باتِّحادها بها؛ فتصدر من الأجسام المؤلَّفة معها أفعالُها[2].

فقد اتَّضح من هذه الأمثلة الحسِّيَّة المُشاهَدة أنَّ إعطاءَ الشَّيء ذاته ليس ممتنعاً كامتناع فعل الشَّيء ذاته. وبالعقل يتبيَّن إمكانُ منح البارئ ذاتَه؛ أي يتبيَّن «وجودُ إمكان تصوُّره تعالى بالصُّورة الإنسانيَّة واتِّحاده بها»[3]؛ وكلمة «وجود» الواردة في عبارة يحيى هذه تعني «علم» و«إدراك»[4]؛ أي أنَّ عقلَ الإنسان بإمكانه إدراك الاتِّحاد والتَّأنُّس. أمَّا

1 ـ **المصدر السابق**، ص 70 ـ 71.

2 ـ **المصدر السابق**، ص 71 ـ 73.

3 ـ **المصدر السابق**، ص 73 ـ 74.

4 ـ الجدير ذكره أنَّ كلمة «الوجود» وردَت عند الكندي الفيلسوف بمعنى «العلم» و«الإدراك». راجع: أنطوان سيف، **مصطلحات الفيلسوف الكنديّ (بحث تحليلي)**، ج 2، سلسلة منشورات الجامعة اللبنانيَّة، قسم الدّراسات الفلسفيّة والاجتماعيّة، 23، (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانيَّة، 2003)، ص 790 ـ 798.

الوسيلة الَّتي يعتمدها يحيى فهي نظريَّة العقل. وملخَّص هذه النَّظريَّة أنَّ البارئَ يتصوَّر بصورة الإنسان عندما يعقله فيتَّحد به، مثلما يتصوَّر عقلُ الإنسان بصورة البارئ عندما يعقله فيتَّحد به؛ لأنَّ التَّعقُّلَ معناه اتِّحاد العاقل بالمعقول.

يقول يحيى إنَّ الإنسانَ بإمكانه أنْ يعقلَ البارئ ويتَّحد به، وإنَّ معنى تعقُّله هو أنَّ عقلَه يصير متصوِّراً بصورة البارئ. ولمَّا كان البارئُ لا هيولى له، بل هو صورة محض، فإنَّ صورتَه هي ذاتُه. فلذلك تكون ذاتُه في عقل الإنسان عند التَّعقُّل. ولأنَّ العقلَ بالفعل والمعقولَ بالفعل شيءٌ واحدٌ في الموضوع ـ كما بيَّن ذلك أَرسطوطليس في **كتاب النَّفس**، وبيَّن يحيى في **مقالته في الموجودات** ـ يجب أنْ يكونَ عقلُ الإنسان عندما يعقل البارئ متَّحداً به، فيصير العقلُ والمعقولُ بالفعل شيئاً واحداً[1].

يقول يحيى إنَّ الإنسانَ بإمكانه أنْ يعقلَ البارئ ويتَّحد به، وإنَّ معنى تعقُّله هو أنَّ عقلَه يصير متصوِّراً بصورة البارئ. ولمَّا كان البارئُ لا هيولى له، بل هو صورة محض، فإنَّ صورتَه هي ذاتُه.

أمَّا أنَّ العقلَ إذا تَصوَّر بصورة المعقول يصير والمعقول شيئاً واحداً فيتبيَّن من أنَّا إذا علمنا ما الإنسان مثلاً ـ أي ما يدلُّ عليه حدُّه، وهو قولُنا: «حيوانٌ ناطقٌ مائتٌ»بعد أنْ لم نكن قد علمنا ذلك ـ فواجبٌ ضرورةً أنْ يكونَ قد حَدَث لنا شيءٌ جديد لم يكن قبل أنْ نعلمَ ذلك. وهذا الحادثُ هو صورةُ الإنسان (أي حدُّه) من دون هيولاه؛ لأنَّ المعرفةَ بالأشياء إنَّما هي «حصول صورها ومعانيها في النَّفس معرَّاة من هيولاها». فإنَّ «صورةَ المعلوم دون هيولاه» تحصل في نفس المعلوم إذا صار معلوماً. ولمَّا كان البارئُ صورةً محضة فمعنى العلم به هو تصوُّر العقل بصورته ومصيره إيَّاها. «فيكون العقلُ والمعقولُ حينئذٍ واحداً بعينه في الموضوع». وبذلك يتبيَّن «إمكان اتِّحاد الإنسان الطَّبيعيّ بتوسُّط عقلٍ (وهو صورتُه) بذات البارئ جلَّ وتعالى؛ وأنَّ ذلك

1 ـ يحيى، **مقالة في وجوب التأنُّس**، مصدر سابق، ص 74 ـ 75.

ليس ممتنعاً ولا مُحالاً وأنَّه مخالفٌ لفعل الباريء (تقدَّســت أسماؤه!) ذات هإذ كان ذلك ممتنعاً»[1].

وكما أنَّ الإنسانَ يتصوَّر بصورة الباريء عندما يعقله فيتَّحد به بتوسُّط عقله، كذلك الباريءُ يتصوَّر بصورة الإنسان عندما يعقله فيتَّحد به[2]. إذ لمَّا كان الباريءُ عالماً بخلائقه (كما تبيَّن في **مقالة في التَّوحيد** وفي المسألة الأولى في **مقالة في الرَّدّ على ابن داديشوع**)[3] فهو يتصوَّر بصورها. ومن خلائقه الإنسان، فهو إذاً متصوِّرٌ بصورة الإنسان[4].

فالاتِّحاد إذاً له وجهان:

- اتِّحاد الإنسان بالباريء؛ ويختصُّ به الأَنبياء والصِّدِّيقون الَّذين عقلوا الباريء واتَّحدوا به بتوسُّط عقولهم.
- اتِّحاد الباريء بالإنســان؛ وينفرد به المســيح وحده. وهذا هــو «الاتِّحادُ التَّامّ» أَو «الاتِّحادُ الحقيقيّ».

أمَّا السَّــبب في تفــرُّد المســيح بالاتِّحاد الحقيقــيّ فهو أنَّــه وحده قام

1 ـ **المصدر السابق**، ص 75 ـ 82.

2 ـ الجدير ذكره أنَّ يحيى أثبت في مقالته في **وجوب التَّأنُّس** إمكانيَّة التَّأنُّس ووجوبه على المستوى العقليّ فحســب. أمَّا كيــف اتَّخذ الإله جســداً وصار لحماً فتجــد عنده تأويــلاً لذلك في أحد مؤلَّفاته في الرَّدّ على النَّسطوريَّة. انظر:

ب. يحيى بن عدي، «مقالة شــيخنا أَبي زكريَّا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريَّا ـ أَطال الله بقاه ـ في تبيين ظلالة (sic) النَّسطوريّ المعجب بكلام أَبي الحسين أَحمد محمَّد المعروف برمق المصريّ في نصرته النَّسطوريَّة ومناقضته في ردِّه عليهم ما يعتقده من أَنَّ المسيح جوهران»، ج 2، في:

Emilio Platti, *La Grande Polémique Antinestorienne de Yahya Ben. ʻAdi*, II coll. CSCO, vol. 437, Scriptores Arabici, tomus 38 (Lovanii: Aedibus E. Peeters, 1982), p.250-260..

3 ـ راجع: أ ـ يحيى بن عدي، **مقالة في التَّوحيد**، تحقيق ســمير خليل اليســوعيّ، سلسلة «التُّراث العربيّ المسيحيّ»، 2 (جونية: المكتبة البولسيَّة، 1980)، ص 257 ـ 262.

ب ـ يحيى، **أجوبة الشَّــيخ يحيى بن عدي عن ثلاث مســائل ســأَله عنها صديقــه أَبو عليّ سعيد بن داديشوع، في ذي القعدة ســنة ثمانٍ وخمسين وثلثمائة، نســخة المسأَلة الأُولى**، مصدر سابق، ص 91 ـ 95.

4 ـ يحيى، **مقالة في وجوب التأَنُّس**، مصدر سابق، ص 82 ـ 83.

بالأَفعالِ الإلهيَّة والمعجزات؛ لأنَّه ذو طبيعتَين: طبيعة إلهيَّة وطبيعة إنسانيَّة[1]. وهو ما عبَّر عنه يحيى فلسفيّاً بقوله: إنَّ التَّعقُّلَ هو اتِّحادٌ بين العاقل والمعقول يحدث عنه شيءٌ جديد لم يكن من قبل؛ أي أنَّ المسيحَ هو الحادثُ من اتِّحاد العاقل (البارئ) والمعقول (الإنسان)؛ أي من اتِّحاد الطَّبيعتَين الإلهيَّة والإنسانيَّة.

فالعقلُ إذاً هو وسيلةُ الاتِّصال بين اللّٰه والعالم. وهو اتِّصالٌ مباشر؛ لأنَّ الاتِّحادَ بين الطَّبيعتَين يلغي وجود الوسائط الكثيرة بين الإله والإنسان (كالعقول عند فلاسفة اليونان). وما قولُ يحيى إنَّ الإلهَ عقلٌ والإنسانَ عقلٌ إلَّا تعبيرٌ فلسفيّ[2] عن الاعتقاد المسيحيّ بأنَّ اللّٰهَ خلق الإنسان على صورته ومثاله[3].

العقلُ إذاً هو وسيلةُ الاتِّصال بين اللّٰه والعالم، وهو اتِّصالٌ مباشر؛ لأنَّ الاتِّحادَ بين الطَّبيعتَين يلغي وجود الوسائط الكثيرة بين الإله والإنسان (كالعقول عند فلاسفة اليونان).

ثانياً ـ فلسفة الأخلاق عند يحيى بن عدي

للعقل كلمتُه في الأخلاق كما في الدِّين؛ لذا أخضَع يحيى بعض الآيات في **الكتاب المقدَّس** لحكم العقل، فقام بتأويلها مستنتجاً منها قيماً أخلاقيَّة؛ واستعمل المنهج المنطقيّ في معالجته موضوعاً أخلاقيّاً اجتماعيّاً هو الرَّهبنة عند المسيحيِّين. ويمكن ترتيب مؤلَّفات يحيى في الأخلاق في ثلاثة أقسام وفقاً لموضوعها كما يلي[4]:

---

1 ـ **المصدر السابق**، ص 83 ـ 85.

2 ـ إستند يحيى إلى كتابَي النَّفس وما بعد الطَّبيعة لأَرسطو في وصف البارئ بأنَّه عقلٌ يعقل ذاته منذ الأَزل، وأنَّه في حال التَّعقُّل يكون العقل والمعقول واحداً. راجع: عبّاس، **نظريَّة التَّوحيد والتَّثليث الفلسفيَّة عند يحيى بن عدي في كتابه «الرَّد على الورَّاق» (تحقيق المخطوطات ودراستها)**، مرجع سابق، ص 251 ـ 252.

3 ـ جاء في **الكتاب المقدَّس**: «وقالَ اللّٰه: لِنَصنَعِ الإنسانَ على صُورَتِنا كمِثالِنا وَلْيَتَسَلَّطْ على أَسْمَاكِ البَحرِ وطُيورِ السَّماء والبَهائِمِ وجميعِ وحُوشِ الأَرض وجميعِ الحَيَواناتِ الَّتي تَدِبُّ على الأَرض. فَخَلَقَ اللّٰهُ الانسانَ على صُورَتِه على صُورَةِ اللّٰهِ خَلَقَه ذَكَراً وأُنْثى خَلَقَهم». **سفر التَّكوين 1**: 26 ـ 27.

4 ـ انظر مؤلّفات يحيى في الأخلاق في: يحيى، **مقالة في التَّوحيد**، مصدر سابق، ص 52.

- كتاب **تهذيب الأخلاق.**
- **مقالة في تبيين حال ترك طلب النَّسل في التَّفضيل أو التَّرذيل.**
- مقالات لاهوتيَّة في تفسير بعض آيات **الإنجيل**، مثل: **تفسير قولِ الإنجيل الطَّاهر: «إن شَككَتْكَ عَيْنُكَ فاقْلَعْها، أو رِجْلُكَ، وكُلُّ واحِدٍ يُمَلَّحُ بالنَّار، وغَيْرُ ذَلِك»**، وقول له في تضليل مَنْ حذفَ من الصَّلاة الإنجيليَّة **«اغْفِرْ لنا كما غَفَرْنا لِمَنْ أَخْطَأَ إلَيْنا»**.

لا مجال هنا لمعالجة هذه المؤلَّفات بشكلٍ موسَّع؛ لذا سنركِّز اهتمامنا على إبراز الصِّلة بين اللَّاهوت والأخلاق عند يحيى. بتعبيرٍ آخر، فإنَّنا سنبيِّن دور العقل عنده في مقاربة موضوع تهذيب النَّفس من جهة، ومسألة الرَّهبنة من جهةٍ ثانية، وتفسير آياتٍ ذات دلالات أخلاقيَّة في **الكتاب المقدَّس** من جهةٍ ثالثة.

1 ـ كتاب تهذيب الأخلاق

يتَّسم هذا الكتاب بالوضوح والبساطة وتسلسل الأفكار، يخاطب فيه يحيى جميع النَّاس (العامَّة والخاصَّة)، ويعالج أسباب اختلاف الأخلاق وكيفيَّة تهذيبها، ويبيِّن السَّبيل الَّذي يجب أنْ يسلكه الإنسان العاديّ ليصبح إنساناً تامّاً، وكذلك الملك ليصيرَ إنساناً كاملاً حائزاً جميع الفضائل.

يقول يحيى: إنَّ الإنسانَ يميل بطبيعته إلى الشَّر، وإنه مطبوعٌ على الأخلاق الرَّديئة؛ ولذلك كان الافتقار إلى الشَّرائع لردع الظَّالم ومعاقبة الفاجر. أمَّا السَّبب في اختلاف أخلاق النَّاس فهو اختلاف نفوسهم (قواهم) الثَّلاثة: الشَّهوانيَّة، الغضبيَّة والنَّاطقة. فجميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى، وكلُّ نفسٍ لها فضائلها ورذائلها، ومتى سيطرت القوَّة الشَّهوانيَّة على إنسانٍ ما أصبح أقرب إلى البهائم منه إلى البشر، وصار همُّه في الحياة إشباع رغباته، ومتى تحكَّمت به القوَّة الغضبيَّة غدا أشبه بالسِّباع، وكثر غضبه وحقده، وأمعن في معاداة إخوانه من البشر[1].

---

1 ـ حاتم، **يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق**، مرجع سابق، ص47 ـ 52.

أمَّــا صلاح الأخــلاق فيكون بتذليــل القوَّتَيــن الشَّــهوانيَّة والغضبيَّة وسيطرة النَّفس النَّاطقة عليهما؛ فالنَّفس النَّاطقة هي الَّتي تميِّز الإنسان عن الحيوان، وبها يكون الفكر والتَّمييــز والفهم. فإذا كانت خيِّرةً فاضلةً قاهرةً للقوَّتَيــن الباقيتَيــن كان صاحبها خيِّراً عادلاً، وإذا كانت شــرِّيرةً خبيثة مهملةً للنفسَــين الأخريَين كان صاحبها شرِّيراً خبيثاً جاهلاً[1]. فمن أجل ذلك يجب على الإنسان أنْ يروِّضَ قواه الثَّلاث. ولا بدَّ له ابتداءً من أنْ يعرفَ الفضائــل والرَّذائل؛ لذا يذكر يحيى عشــرين فضيلةً، أبرزها: العفَّة، والقناعة، والحِلم، والودّ، والرَّحمة، والوفاء، والعدل... وعشــرين رذيلــة، منها: الفجــور، والشَّــره، والسَّــفه، والعشق، والغدر، والخيانة، والجَوْر[2]. ويرى أنَّ الفضائــل والرَّذائل ليســت واحــدةً عند جميع النَّاس؛ فحبُّ الزِّينة مثلاً مستحسنٌ من الملوك والرُّؤساء والنِّســاء؛ لكنَّه مستقبحٌ من الرُّهبان والشُّــيوخ ورجــال العلــم؛ وكذلــك فالقســوة مكروهةٌ من جميع النَّاس ما عدا الجند...[3].

صلاح الأخلاق يكون بتذليل القوَّتَين الشَّهوانيَّة والغضبيَّة وسيطرة النَّفس النَّاطقة عليهما؛ فالنَّفس النَّاطقة هي الَّتي تميِّز الإنسان عن الحيوان، وبها يكون الفكر والتَّمييز والفهم.

ونادراً ما تجتمــع الفضائل كلُّها في إنســانٍ واحد؛ أمَّا الرَّذائــل فقلَّما نجد أحــداً خلواً منها جميعاً. ويتفاضل النَّاس بفضائلهم ومحاســن ســيَرهم لا بالمال والجاه كما يعتقد بعض النَّاس. والحقّ مع ذلك أنَّه إذا اجتمع للإنسان الغنى والثَّروة مع الأخلاق الجميلة توفَّرت له سعادةٌ أكبر[4].

أمَّا اكتســاب الفضائل فيتحقَّق بإخضــاع القوَّتين: الشَّــهوانيَّة والغضبيَّة لســيطرة النَّفس النَّاطقة وممارســتها الأفعال المحمودة، ويتــمُّ تذليل القوَّة

1 ـ المرجع السابق، ص 52 ـ 53.
2 ـ المرجع السابق، ص 54 ـ 64.
3 ـ المرجع السابق، ص 61، 65.
4 ـ المرجع السابق، ص 66 ـ 67.

الشَّهوانيَّة بأنْ يدرِّبَ الإنسان نفسه على استبدال الشَّهوات الرَّديئة (كالسُّكر واستماع السَّماع) بعادات جميلة، وأنْ يكثرَ من مجالسة الزُّهاد وقراءة كتب الأخلاق. وينبغي لمَنْ يريد ترويض قوَّته الغضبيَّة أنْ يراقبَ التَّصرُّف المضحك الَّذي يقوم به الإنسان في رعونته وسورة غضبه؛ فهذا يدفعه إلى أنْ يخفِّف من حدَّة غضبه إذا أثاره أمرٌ ما؛ وعليه كذلك أنْ يتجنَّب السُّكر وحملَ السِّلاح ومجالسة الأشرار والسُّفهاء. أمَّا تقوية النَّفس النَّاطقة فيكون بأنْ يكتسبَ المرء العلوم العقليَّة، ويدرسَ كتب الأخلاق والسِّياسة، ويُعمِلَ الفكر للتمييز بين الخير والشَّرّ، ويجعلَ غرضه في كلِّ فضيلة الوصول إلى الدَّرجة الأعلى فيها. أمَّا مَنْ لا يستطيع ذلك فعليه أنْ يتوسَّط في الفضائل ويبلغ مرتبةً مرضيَّة[1].

ولكي يصبح الإنسان تامّاً عليه أنْ يجتهدَ ليصل إلى مرتبة الكمال. والإنسان التَّام هو «الَّذي لمْ تفُته فضيلة ولمْ تشِنه رذيلة»، وهذا الحدُّ نادراً ما يصل إليه أحد؛ لأنَّ الإنسانَ مطبوعٌ على الشَّرّ، وإذا انتهى إليه كان أشبهَ بالملائكة منه بالإنسان. ومع ذلك فإنَّ التَّمامَ ـ وإنْ كان عزيزاً بعيدَ التَّناول ـ ممكن، «وهو غاية ما ينتهي إليه الإنسان، ونهاية ما هو متهيئ له». أمَّا الأوصاف الَّتي يجب أنْ يتحلَّى بها الإنسان التَّام فهي:

أ ـ أنْ يتوقَ إلى المرتبة العليا، وأنْ يعدّها مجرَّد مرحلةٍ في سيره نحو الكمال الخلقيّ.

ب ـ أنْ يتوفَّرَ على تحصيل العلوم الحقيقيَّة، ويقرأ كتب الأخلاق والسِّيَر (سيَر القدِّيسين والفلاسفة) ويدرسَ الأدب والبلاغة، وأنْ يكونَ مستلذاً لمحاسن الأخلاق وعاشقاً لصورة الكمال.

ج ـ أنْ يعاشرَ العلماء والحكماء ويبتعدَ عن الخلعاء.

د ـ أنْ يقصدَ الاعتدال، ويتجنَّبَ السَّرف والإفراط في مختلف الأمور واللَّذات.

---

1 ـ المرجع السابق، ص 69 ـ 76.

هـ ـ أنْ يحتقرَ المال ويصرفه في فعل الخير.

و ـ أنْ يعوِّدَ نفسه محبَّة النَّاس جميعاً وأنْ يرأفَ بهم؛ لأنَّ النَّاسَ على مستوى العقل ـ الَّذي هو جوهر الإنسان ـ يؤلِّفون أسرةً واحدة، فواجبٌ إذاً أنْ يكونوا متحابِّين[1].

وإذا نجح الإنسان في أنْ يصبح إنساناً تامّاً صار ملكاً ورئيساً في مملكته الخاصَّة الَّتي هي ذاتُه، واستمدَّ جلالَه من نبل نفسه وممارسته الفضائل؛ وهذه هي الرِّئاسة الذَّاتيَّة. أمَّا الملك فلكي يصير إنساناً تامّاً فعليه أنْ يحرزَ جميع الفضائل، ومنها احتقار الملكيَّة، والاستهانة بالمال، ومكافأة العلماء والإنفاق في وجوه الخير والبِرّ. وهي فضائل يصعب على الملك إحرازُها؛ لأنَّ الشَّهوةَ مستحبَّة عنده، والمال والجاه أمورٌ مستحسنة لديه. وهو إذا لم يستطع أنْ يتخلَّصَ من الرَّذائل ويجمعَ محاسن الأخلاق كان ملكاً بالقهر وكانت رئاستُه مزيَّفة[2].

إذا نجح الإنسان في أنْ يصبح إنساناً تامّاً صار ملكاً ورئيساً في مملكته الخاصَّة الَّتي هي ذاتُه، واستمدَّ جلالَه من نبل نفسه وممارسته الفضائل؛ وهذه هي الرِّئاسة الذَّاتيَّة، أمَّا الملك فلكي يصير إنساناً تامّاً فعليه أنْ يحرزَ جميع الفضائل.

خلاصة القول: إنَّ الإنسانَ مجبولٌ على الشَّرّ، غير أنَّه يستطيع أنْ يتغلَّبَ على غريزته ويصبحَ إنساناً كاملاً حائزاً جميعَ الفضائل، وهذا ممكنٌ؛ لأنَّه توَّاقٌ بطبعه إلى الكمال، لا بل عاشقٌ صورة الكمال. هذه الصُّورة هي المسيح؛ أي صورة الله، كما جاء في رسالة القدِّيس بولس إلى العبرانيِّين: «هو شُعاعُ مَجْدِه وصُورةُ جَوهَرِه»[3].

فالمسيح هو المثالُ والكمال، هو النَّموذج الَّذي يحتَذيه المسيحيُّ إيماناً واختياراً، ويتَّبعه في أقواله وأعماله، هو الإله الَّذي يؤمن به جميع المسيحيِّين، وهو الإنسانُ الَّذي يسعى البعضُ إلى التَّشبه به فيؤثر التَّرهُّب وعدم الزَّواج.

1 ـ المرجع السابق، ص 76 ـ 84.

2 ـ المرجع السابق، ص 84 ـ 86.

3 ـ رسالة القدِّيس بولس إلى العبرانيِّين، 1: 3.

2 ـ مقالة في تبيين حال ترك طلب النَّسل في التَّفضيل أو التَّرذيل

يعالج يحيى في **مقالة في تبيين حال ترك طلب النَّسل؛ في التَّفضيل أو التَّرذيل** موضوعاً مهماً وحيوياً هو «تفضيل التفرُّد والتوحُّد ومجانبة التَّشاغل بطلب النَّسل»، أو «الرَّهبنة» عند المسيحيِّين. فيردُّ على انتقاد المسلمين ترك النَّسل لأَنَّ فيه مخالفةً لإرادة الله الَّذي خلق القدرة على التَّوليد والتَّكاثر عند البشر. وقد أثار موضوع الرَّهبنة جدالاً كبيراً بين المسيحيِّين والمسلمين منذ القرن التَّاسع الميلاديّ، دار على قدرة الإنسان على هجر الجماع من جهة، وجدوى الرَّهبنة وترك النَّسل من جهة أُخرى؛ كما تدلّ على ذلك المؤلَّفات التي وصلتنا في هذا الموضوع؛ فقد انتقد المسلمون الرَّهبنة انطلاقاً من دينهم الَّذي يرفضها؛ فقد ذُكر في **القرآن الكريم:** ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ [المائدة: 87]؛ وفي الحديث النبويّ الشَّريف: «لا رهبانيَّة في الإسلام».

وعلى الرَّغم من أَنَّ الرَّهبنةَ سلوكٌ أخلاقيّ اجتماعيّ يرتبط بفئةٍ في المجتمع اختارت أنْ تعيشَ حياة الزُّهد والتَّفرُّد[1]؛ فإنَّ يحيى عالج هذا الموضوع في مقالته (**ترك طلب النَّسل**) بأسلوب منطقيّ فلسفيّ، وهو ما يميِّز هذه المقالة ويجعلها متفرِّدة. ويظهر تميُّز أسلوب يحيى بمقارنته بأسلوب إيليَّا النَّصيبيّ (ت1046م) في الموضوع ذاته؛ فقد استعمل إيليَّا

1 ـ يبدو أنَّ النِّقاش قد دار في القرن العاشر في بغداد على نمط السُّلوك الَّذي يؤثِره ويعيشه الزُّهَّاد المسيحيُّون والمسلمون على حدٍّ سواء. فتركُ النَّسل لم يكن هدفاً بذاته، بل كان نمطاً في الحياة سار عليه علماء وفلاسفة آثروا الانقطاع إلى العلم، والابتعاد عن كلِّ ما يعوق تحصيلَه، ابتغاءَ تحقيق السَّعادة الحقَّة. يصف أبو بكر الرَّازي (ت925م) حياة الزُّهاد في عصره، فيقول: «... مَا يستعمله النَّصارى من التَّرهُّب والتَّخلِّي في الصَّوامع وكثيرٌ من المسلمين من لزوم المساجد وترك المكاسب والاقتصار على يسير الطَّعام وبشعه ومُؤذي اللِّباس وخشنه، فإنَّ ذلك كلَّه ظلمٌ منهم لأَنفسهم وإيلامٌ لها لا يُدفَع به أَلمٌ أَرجح منه». راجع: عبّاس، **الجوانب الفلسفيَّة في مقالة في ترك طلب النَّسل ليحيى بن عدي**، مرجع سابق، ص 637.

في رسالته في **فضيلة العفَّة عن الجماع** الأسلوب الجدليّ في ردِّه على انتقاد الجاحظ (ت868م) حياةَ الرّهبان في كتابه **الحيوان**، كما ذكر آيات من **الإنجيل** و**القرآن** وأمثلةً من حياة القدِّسين (مثل القدِّيس مرتينيانا) والفلاسفة (مثل أفلاطون)[1].

يورد يحيى حجج مخالفي النَّصارى على شكل أَقيسة منطقيَّة، ثم يبيِّن بطلانها بإثبات أنَّ المقدِّمات التي بُنيَت عليها كاذبة. وهو يستعمل القياس المركَّب الموصول النَّتائج في عرض حجج المعارضين، بحيث تشكِّل نتيجةُ القياس السَّابق مقدِّمةً للقياس اللَّاحق. وهو يذكر أربع حجج لمخالفيه. وهذه إحداها:

يورد يحيى حجج مخالفي النَّصارى على شكل أَقيسة منطقيَّة، ثم يبيِّن بطلانها بإثبات أنَّ المقدِّمات التي بُنيَت عليها كاذبة. وهو يستعمل القياس المركَّب الموصول النَّتائج في عرض حجج المعارضين.

- مانعُ التَّناسل عدوٌّ للّٰه ومقيتٌ عنده.
- الدَّاعي إلى دعوة النَّصارى مانعٌ من التَّناسل.
- الدَّاعي إلى دعوة النَّصارى عدوٌّ للّٰه ومقيتٌ عنده[2].

يردُّ يحيى على هذا الانتقاد بالقول: إنَّ القياسَ الَّذي نتَج عنه قولُهم: «الدَّاعي إلى دعوة النَّصارى عدوٌّ للّٰه ومقيتٌ عنده» قد بُني على مقدِّمة كاذبة، هي: «الدَّاعي إلى دعوة النَّصارى مانعٌ من التَّناسل». فالنَّصارى لا تحضُّ على ترك طلب النَّسل على الإطلاق، بل تدعو مَنْ يمكِنُه ذلك إلى ما هو خيرٌ له، وهو طلب السَّعادة، والسَّعادة تكون بإحراز «العلوم الحقيقيَّة والحكمة الإلهيَّة». ولبلوغ ذلك على الإنسان أنْ يقتصرَ في سلوكه على الضروريّ الَّذي لا بدَّ منه في قوام حياته، ولمَّا كان التَّشاغُل بطلب النَّسل من أكثر العوائق عن بلوغ السَّعادة الحقيقيَّة اضطر طالب السَّعادة إلى ترك النَّسل[3].

1 ـ انظر: إيليَّا النَّصيبيّ، **رسالة في فضيلة العفَّة عن الجماع**، تحقيق الأخ جورج رحمة الأنطونيّ، (المشرق 62، 1968)، ص 14 ـ 74.

2 ـ يحيى، **مقالة في ترك طلب النَّسل**، مصدر سابق، ص 15 ـ 16.

3 ـ **المصدر السابق**، ص 16 ـ 17.

غير أنَّ دعوة النَّصارى - وإنْ كانت لا تتِمُّ إلَّا بترك التَّناسل - لا تُعَدُّ دعوةً إلى هذا الأمر؛ لأنَّ ترك النَّسل ليس الغرض الَّذي تقصده، لكنَّه الوسيلة الَّتي يستعملها طالب السَّعادة لبلوغ غايته؛ كمَنْ يقصد إرشاد قومٍ فيخاطبهم، فلا يُقال: إنّه يقصد إسماعَهم صوتَه، بل إنّه يستعمل صوتَه لغرضٍ آخر، وهو إرشادهم[1].

وبعد أن يردّ يحيى على انتقادات المسلمين يذكر ثلاث حجج يبيّن فيها أنَّ اقتناء العلوم بالفعل أفضل من التَّشاغل بإيلاد الأولاد (كما سبق أنْ ذكرنا في كلامنا على نظريَّة العقل عنده). ويقول أيضاً إنَّ إيلاد الأولاد، إذا خلا من فضيلة مقرِّبة من اللّه: ليس فضيلةً. ويعدُّ الإيلادُ خالياً من فضيلة مقرِّبة من اللّه إذا لَمْ يُقصَد به إيلادُ نبيّ أو ملكٍ عادلٍ أو كاهنٍ فاضلٍ أو حكيمٍ ماهرٍ، أو أنْ يخلِّص من أمرٍ فادحٍ، أو أنْ يؤمِن من وقوعٍ في مرضٍ يعوق عن تحصيل العلوم الحقيقيَّة. وكذلك لو كان الإكثار من النَّسل فضيلةً لكانت الكلابُ أفضل من الناس؛ لأنَّها تلد أكثر منهم[2].

يتبيَّن إذاً أنَّ تركَ النَّسل ليس هدفاً؛ لكنَّه وسيلةٌ لإحراز السَّعادة. أمَّا السَّبيل إلى السَّعادة فيمكننا استنتاجه من بعض مقالات يحيى اللَّاهوتيَّة، وسنعرض ملخَّصاً عنها.

3 - مقالات لاهوتيَّة في تفسير بعض آيات الإنجيل

وضع يحيى مؤلَّفات عديدة فسَّر فيها آياتٍ من **الكتاب المقدَّس**، وبعض هذه الآيات لها دلالات أخلاقيَّة، ويمكنُ أنْ نستنتجَ منها جملةً من القيَم الأخلاقيَّة المسيحيَّة الَّتي ترسم - من وجهة نظره - معالم الطَّريق القويم الواجب على الإنسان (لا المسيحي فحسب) أن يسلكَه ليكون فاضلاً في الحياة الدُّنيا ويأمَن من سوء العاقبة في الآخرة. هذه القيَم هي[3]:

---

1 - **المصدر السابق**، ص 17.

2 - **المصدر السابق**، ص 22 - 28؛ 35.

3 - راجع: عبّاس، **ثلاث مقالات لاهوتيَّة ليحيى بن عدي (إضاءةٌ على بعض القيَم الأخلاقيَّة في المسيحيَّة)**، مرجع سابق، ص 363 - 364.

أ ـ على الإنسان أن يشكرَ اللّٰه على نعمة خلقِه إيّاه، وأنْ يصبرَ على ما قد يُبْلَى به مــن مرضٍ أو فقــرٍ أو مصيبــة؛ وألّا ينغمسَ في الشَّــهوات واللَّذات الفاحشــة وينهمكَ في الرَّذائل؛ لأنَّه ســيُثابُ على صبره ويعاقب على أخطائه في الآخرة[1].

ب ـ وعليــه أيضاً أن يقمعَ شــهواته ويذلِّلَها، ويســعى لإحــراز الفضائل (وأبرزها العفَّة والشَّــجاعة والعلم)؛ فيحظى بالسَّــعادة الحقَّة ويدخل ملكوت السَّماء. أمَّا مَن يسلك طريق الرَّذيلة فهو يُحرَم من دخول الملكوت، فيتحسَّر ويحزن حزناً دائماً[2]. وهذا المعنى هو الَّذي أشــير إليه في الآية «فَإذا كانَت يدُكَ حَجَرَ عَثرَةٍ لَكَ فَاقْطَعْها؛ فَلَأَن تَدخُلَ الحَياةَ وأنتَ أَقطَعُ اليد خَيرٌ لَكَ مِــن أَن يَكونَ لَكَ يَدانِ وتَذهَبَ إلى جَهَنَّم، إِلى نــارٍ لا تُطفَأ. وإِذا كانَت رِجْلُــكَ حَجَرَ عَثــرَةٍ لَــكَ فاقطَعْها؛ فَــلَأَن تَدخُلَ الحَياةَ وأنتَ أَقطَعُ الرِّجل خَيــرٌ لَكَ مِن أَن يَكونَ لَكَ رِجلانِ وتُلْقــى في جَهَنَّــم. وإذا كانَتْ عَينُكَ حَجَرَ عَثرَةٍ لَكَ فَاقلَعْها؛ فَــلَأَن تَدخُلَ مَلَكوتَ اللّٰهِ وأنتَ أَعوَر خَيرٌ لَكَ مِن أَن يكونَ لَكَ عَينانِ وتُلْقى فــي جَهَنَّــم، حَيــثُ لا يَمــوتُ دُودُهــم ولا تُطفَأُ النَّــار»[3]؛ فجهنَّم والنَّــار هما «الحســرة الدَّائمة» على الحرمــان من دخول الملكوت، والدُّود غير المائت هو «الألم والحزن غير الفاني»[4].

على الإنسان أن يشكرَ اللّٰه على نعمة خلقِه إيَّاه، وأنْ يصبرَ على ما قد يُبْلَى به من مرضٍ أو فقرٍ أو مصيبة؛ وألَّا ينغمسَ في الشَّهوات واللَّذات الفاحشة وينهمكَ في الرَّذائل؛ لأنَّه سيُثابُ على صبره ويعاقب على أخطائه في الآخرة.

1 ـ يحيــى، **إجابة عن طلبِ ســببِ إكرامِ النَّصارى للصَّليب المُقدَّس، وغيرُ ذلك**، مصدر ســابق، ص373، (ف 16 ـ 30).

2 ـ يحيى بن عدي، **[مختصَرُ] تفسيرِ قولِ الإنجيل الطَّاهر: «إن شَكَكَتْكَ عَيْنُكَ فاقْلَعْها، أو رِجْلُكَ، وكُلُّ واحِدٍ يُمَلَّحُ بالنَّار، وغَيْرُ ذَلِك»**، في: نادين عبّاس، **ثلاث مقالات لاهوتيَّة ليحيى بن عدي (إضاءةٌ على بعض القيَم الأخلاقيَّة في المسيحيَّة)** (المشرق 89، ج1، كانون الثَّاني ـ حزيران 2015)، ص368 (ف 12 ـ 20).

3 ـ **مرقس**9: 43 ـ 50، وانظر أيضاً: **متَّى** 5: 13، 29 ـ 30.

4 ـ يحيى، **[مختصَرُ] تفســيرِ قولِ الإنجيل الطَّاهر: «إن شَــكَكَتْكَ عَيْنُكَ فاقْلَعْها، أو رِجْلُكَ، وكُلُّ واحِدٍ يُمَلَّحُ بالنَّار، وغَيْرُ ذَلِك»**، مصدر سابق، ص368 (ف 20 ـ 21).

ج ـ وعليه كذلك أنْ يتشبَّهَ بالشُّهداء والقدِّيسين في بذلهم نفوسهم وشهواتها في طاعة خالقهم، فيسلكَ بذلك السَّبيلَ المفضية إلى الملكوت حيث السَّعادة الحقَّة[1].

د ـ ولا بدَّ له أيضاً أن يغفرَ لمن أساء إليه ما وَسِعَه ذلك. أمَّا مغفرة كلّ الذنوب فهي خاصَّة بالله تعالى؛ فإنَّ الرَّبَّ لم يطلب منَّا أن نغفرَ لكلِّ المذنبين إلينا كلَّ ذنوبهم إلينا؛ لأنَّه يعلم أن لا طاقة لنا على ذلك، وهو «لا يكلِّفنا غيرَ وُسْعِنا»[2]. ولذلك إنَّما علَّمنا أنْ نقولَ في صلاتنا: «كَما تَجَاوَزْنا عَن المُذْنِبينَ إلَيْنا»[3]، وهذا يصحُّ ولو تَجَاوَزْنا (أي عفَوْنا) عن بعض المذنبين إلينا في بعض ما أذنبوه إلينا. فإذا غفرنا إساءةً ما ـ صغيرةً كانت أم كبيرة ـ صحَّ طلبُنا غفران ذنوبنا في الصَّلاة. أمَّا غفران كلِّ الذُّنوب لكلِّ المذنبين فأمرٌ لا يقدر عليه إلَّا الله تعالى؛ لأنَّ هذا «إنَّما يليق بسِعَة جُوده تعالى وعِظَم رحمته وقدرته لا بضعفنا نحن»[4].

---

1 ـ يحيى، **مختصَرُ إجابتِه عن طلبِ سببِ إكرامِ النَّصارى للصَّليب المُقدَّس، وغيرُ ذلك**، مصدر سابق، ص 374 (ف 33).

2 ـ يذكِّرنا قولُ يحيى بما جاء في القرآن الكريم: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: 286].

3 ـ انظر نصّ الصَّلاة الربِّيَّة في **متَّى** 6: 9 ـ 15: «فَصَلُّوا أَنتُم هذِه الصَّلاة: أَبانا الَّذي في السَّماوات لِيُقَدَّسِ اسمُكَ لِيأْتِ مَلَكوتُكَ. لِيَكُنْ مَا تَشاء في الأَرْضِ كما في السَّماء. أُرْزُقْنا اليومَ خُبْزَ يومنا وأَعْفِنا مِمَّا علينا فَقَد أَعْفَينا نَحْنُ أَيْضاً مِن لنا عَلَيه ولا تَترُكْنا نَتَعَرَّض لِلتَّجرِبة بل نَجِّنا مِنَ الشِّرِّير فإن تَغفِروا لِلنَّاسِ زلَّاتِهِم يَغْفِرْ لَكُم أَبوكُمُ السَّماويّ وإن لَم تَغفِروا لِلنَّاس لا يَغْفِرْ لَكُم أَبوكُم زلَّاتِكُم».

4 ـ يحيى بن عدي، **مختصَرُ قولٍ له في تضليل مَنْ حذفَ من الصَّلاة الإنجيليَّة «اغْفِرْ لَنا كَما غَفَرْنا لِمَنْ أَخْطَأَ إلَيْنا»**، في: نادين عبّاس، **ثلاث مقالات لاهوتيَّة ليحيى بن عدي (إضاءةٌ على بعض القيَم الأخلاقيَّة في المسيحيَّة)** (المشرق، 89، ج 1، كانون الثَّاني ـ حزيران 2015)، ص 370 ـ 371، (ف 8 ـ 11).

هـ ـ عليه أن يتمثَّلَ بالمسيح في أقواله وأفعاله، فيبتعد عن الرَّذائل في الدُّنيا، ويسلكَ الطَّريق الَّتي نهجها له؛ لأنَّها تخلِّصه من هلاك النَّفس، وتُفضي به إلى الحياة الروحانيَّة الدَّائمة، وهي الاتِّصال بالبارئ تعالى[1].

و ـ والعلم هو الَّذي يرشدنا إلى السَّبيل المفضية إلى الملكوت، فهو وسيلةُ العقل للتَّمييز بين الحقِّ والباطل، وضمانُ حماية النُّفوس من الرَّذائل، وطريقُ العلماء إلى معرفة اللّٰه؛ فبالعلمِ تستنيرُ العقولُ «كما تستنيرُ بالنَّار العيونُ، ولأنَّ العلمَ يسمو بنفوس العلماء إلى معرفة اللّٰه تعالى كما تسمو النَّارُ بما تستعرُ فيه إلى العلوّ»[2].

إنَّ سعادةَ النَّفس تكون في الاتِّصال باللّٰه تعالى، وإنَّ موتَها يكون في بعدها عنه، أمَّا تحصيل السَّعادة فيكون باستيلاء العقل على الهوى، وتذليلِه إيَّاه حتَّى يحرزَ الإنسانُ الفضائلَ ويدخلَ ملكوتَ السَّماء.

يتبيَّن إذاً أنَّ سعادةَ النَّفس تكون في الاتِّصال باللّٰه تعالى، وإنَّ موتَها يكون في بعدها عنه. أمَّا تحصيل السَّعادة فيكون باستيلاء العقل على الهوى، وتذليلِه إيَّاه حتَّى يحرزَ الإنسانُ الفضائلَ ويدخلَ ملكوتَ السَّماء[3]. وإذا كانت معرفة اللّٰه ممكنة لمَنْ يسلك الطَّريقَ الَّتي نهجها المسيحُ للبشر ـ يرى يحيى ـ فيخلِّص نفسَه من الهلاك ويدخل الملكوت؛ فإنَّ قلَّة يمكنهم أَن يعقلوا البارئ ويتَّحدوا به وهم الأنبياء والصِّدِّيقون. ومعنى الاتِّحاد عند هؤلاء هو اتِّحادُ العقل بصورةِ البارئ. أَمَّا «الاتِّحادُ الحقيقيّ» بالبارئ فينفرد به المسيحُ وحده، كما سبق أنْ ذكرنا.

---

1 ـ يحيى، **مختصَرُ إجابتِه عن طلبِ سببِ إكرامِ النَّصارى للصَّليب المُقدَّس، وغيرُ ذلك**، مصدر سابق، ص 375، (ف 37 ـ 42).

2 ـ يحيى، **[مختصَرُ] تفسيرِ قولِ الإنجيل الطَّاهر: «إن شَكَّكَتْكَ عَيْنُك فاقْلَعْها، أو رِجْلُكَ، وكُلُّ واحِدٍ يُمَلَّحُ بالنَّار، وغَيْرُ ذَلِك»**، مصدر سابق، ص 368 ـ 369، (ف 23 ـ 25).

3 ـ انظر: أ ـ **المصدر السَّابق**، ص 368، (ف 12 ـ 13).

ب ـ يحيى، **مختصَرُ إجابتِه عن طلبِ سببِ إكرامِ النَّصارى للصَّليب المُقدَّس، وغيرُ ذلك**، مصدر سابق، ص 375، (ف 39، 42).

فالعقل إذاً (وهو الجزء الإلهيّ في الإنسان) يمكنه أنْ يهذِّبَ النَّفس كما يذهب يحيى، وأنْ يرتقي بها لتبلغَ درجة الكمال وتصلَ إلى بارئها وتدركه، فتنعم بالسَّعادة الحقيقيَّة في الحياة الدُّنيا، وبالحياة الروحانيَّة الدَّائمة في ملكوت السَّماء حيث تتَّصل بالبارئ تعالى! ولا يملك العقلُ إلَّا أنْ يشكرَ خالقه، فيقول: «ولله ذي الجُود والحكمة والحوْل، وليّ العدل وواهب العقل الحمدُ شكراً دائماً خالصاً كما هو له أهل، ونسأله الصَّفحَ والمغفرة. آمين»[1].

1 ـ يختم يحيى بن عدي مقالاته وكتبه بالدّعاء لله واهب العقل. وهذا الدُّعاء منقول من كتابه **الرَّدّ على الورَّاق**. انظر: عبّاس، **نظريَّة التَّوحيد والتَّثليث الفلسفيَّة عند يحيى بن عدي في كتابه «الرَّد على الورَّاق» (تحقيق المخطوطات ودراستها)**، مرجع سابق، ص 463.